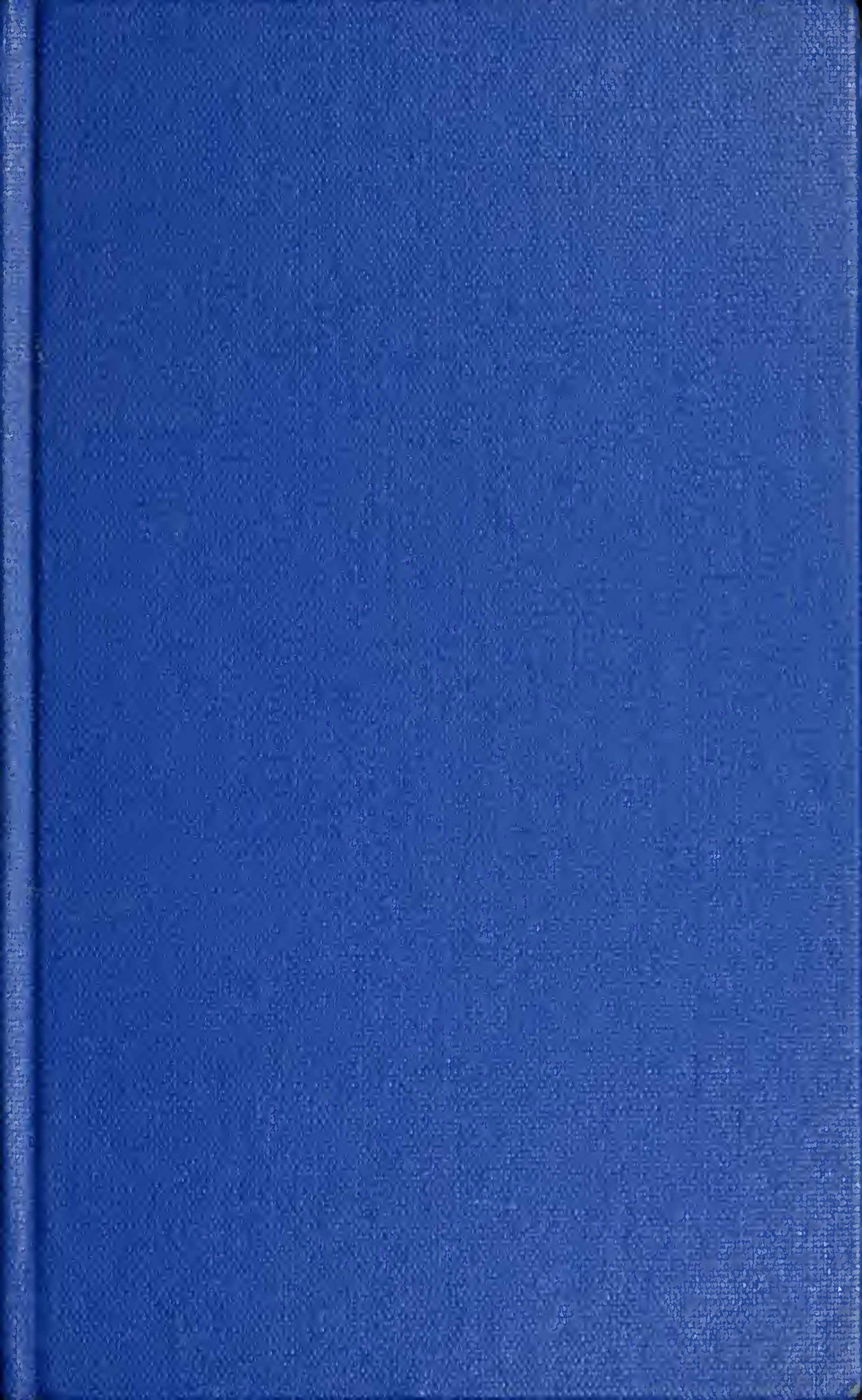


LES INSCRIPTIONS DE PIYADASI

PAR

É. SENART,

MEMBRE DE L'INSTITUT.

TOME SECOND.

LES ÉDITS SUR PILIERS. — LES ÉDITS DÉTACHÉS

L'AUTEUR ET LA LANGUE DES ÉDITS.



PARIS.

IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXXVI.

LES

INSCRIPTIONS DE PIYADASI.

EN VENTE

CHEZ ERNEST LEROUX, ÉDITEUR,

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,

RUE BONAPARTE, 28.

LES

INSCRIPTIONS DE PIYADASI

PAR

É. SENART,

MEMBRE DE L'INSTITUT.

TOME SECOND.

LES ÉDITS SUR PILIERS. — LES ÉDITS DETACHÉS.

L'AUTEUR ET LA LANGUE DES ÉDITS.



PARIS.

IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXXVI.

EXTRAIT DU *JOURNAL ASIATIQUE.*



LES INSCRIPTIONS DE PIYADASI.

CHAPITRE DEUXIÈME.

LES ÉDITS SUR COLONNES.

On possède jusqu'ici cinq colonnes (ou *lâṭs*) qui portent gravés des édits émanant de Piyadasi :

1° La plus importante et la plus anciennement connue est la colonne de Delhi, désignée habituellement comme « le lâṭ de Firuz Shah » (D), parce que ce fut ce prince qui, de son emplacement primitif, la fit transporter à Delhi. C'est elle qui embrasse la série la plus complète. Il est, je pense, plus commode maintenant de se rallier à la manière de compter les édits qu'a inaugurée le général Cunningham. Je dirai donc que ce pilier comprend sept édits inscrits en quatre groupes, un sur chacun de ses côtés. Un huitième, gravé au-dessous, fait en plusieurs lignes le tour du fût.

2° Un autre pilier existe à Delhi, où il fut également transporté par Firuz (D^2); c'est celui que le

général Cunningham appelle le pilier de Mirat, du nom de son emplacement primitif. Il n'a conservé qu'un court fragment du Ier édit, les édits II et III intégralement, les édits IV et V seulement en partie. Les édits VI à VIII y manquent.

3° La colonne d'Allahabad (A) comprenait les édits I à VI; les deux premiers sont seuls intacts; du IIIe, il ne reste qu'une ligne; des autres, des parties plus ou moins étendues. Elle est caractérisée par la présence accessoire de deux fragments que nous ne retrouvons point ailleurs et qui sont malheureusement détériorés : l'un, déjà connu de Prinsep, a reçu du général Cunningham la dénomination d'« édit de la reine »; l'autre, relevé pour la première fois dans le *Corpus*, est adressé aux officiers de Kauçâmbî. Ils forment un appendice nécessaire dans notre revision de cette classe d'édits.

Les deux dernières colonnes ont été retrouvées sur des emplacements peu éloignés l'un de l'autre; elles contiennent toutes deux les six premières tablettes :

4° L'une est celle de Radhiah (R) que le général Cunningham préfère désigner sous le nom de Lauriya Ararâj;

5° L'autre, la colonne de Mathiah (M), qui a reçu dans le *Corpus* le nom de Lauriya Navandgarh.

Je n'ai point à m'étendre sur la description et l'histoire de ces monuments; je ne pourrais que répéter les faits relevés déjà par Prinsep et M. Cunningham. J'y ai, d'une façon générale, renvoyé le lecteur dans

l'Introduction. Il me suffira de rappeler que les différents textes sont, dans toutes les parties communes, essentiellement identiques. J'ai donc dû prendre pour base la version la plus étendue, la seule complète, celle du pilier de Firuz Shah. C'est son texte que je reproduis dans le caractère original et que je transcris; je donne en note toutes les variantes des autres versions, quand il en existe.

Les particularités orthographiques ou paléographiques que présente cette série ne sont pas de celles qui opposent à l'interprétation des difficultés particulières. Je les néglige donc ici; j'y reviendrai en examinant d'ensemble les questions philologiques et grammaticales. J'ajoute que je me suis cru autorisé par l'expérience acquise dans l'analyse minutieuse des Quatorze édits à passer sous silence les irrégularités de détail qui ne prêtent à aucune équivoque.

PREMIER ÉDIT.

Prinsep, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.*, 1837, p. 581 (cf. p. 965); Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 654 et suiv.

(1) 𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑀺𑀬𑁂 𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺 𑀮𑀸𑀚𑀸𑀳𑁂𑀯𑀁𑀆𑀳𑀸 𑀲𑀟𑀼𑀯𑀻𑀲𑀢𑀺 (2) 𑀯

𑀲 𑀅𑀪𑀺𑀲𑀺𑀢𑁂𑀦𑀫𑁂 𑀇𑀬𑀁𑀥𑀁𑀫𑀮𑀺𑀧𑀺 𑀮𑀺𑀔𑀸𑀧𑀺𑀢𑀸 (3) 𑀳𑀺𑀤𑀢𑀧𑀸𑀮𑀢𑁂

𑀤𑀼𑀲𑀁𑀧𑀝𑀺𑀧𑀸𑀤𑀬𑁂 𑀅𑀁𑀦𑀢𑀅𑀕𑀸𑀬𑀥𑀁𑀫𑀓𑀸𑀫𑀢𑀸𑀬 (4) 𑀅𑀕𑀸𑀬𑀧𑀮𑀻

[illegible] (5) [illegible]
[illegible] (6) [illegible]
[illegible] (7) [illegible]
[illegible] (8) [illegible]
[illegible] (9) [illegible]
[illegible] (10) [illegible]
[illegible]

(1) Devânaṁpiye piyadasi lâja [1] hevaṁ âhâ [2] [.] saḍvîsati (2) vasaabhisitena [3 a] me [4] iyaṁ dhaṁmalipi likhâpitâ [5] [.] (3) hidatapâlate dusaṁpaṭipâdaye [6 b] aṁnata agâyâ [7] dhaṁmakâmatâyâ [8] (4) agâya palikhâyâ [9] agâya [10] susûsâyâ [11] agena [12] bhayenâ (5) agena usâhenâ [.] esa cu kho [c] mama anusathiyâ [13] (6) dhaṁmâpekhâ [14] dhaṁmakâmatâ câ [15] suve suve vaḍhitâ

[1] A °dasî lâjâ he°.
[2] RM °âha sa°.
[3] ARM °vasâbhi°.
[4] A °na ma i°.
[5] RM °pita hi°.
[6] A °dasaṁpaṭipâdâye°.
[7] RM °gâya dha°.
[8] ARM °matâya a°.
[9] M °gâyaṁ palîkhâya a°, A °palikhâya a°, R °palikhâye a°.
[10] A °agaya°.
[11] RM °sûsâya°.
[12] R °ya âge°.
[13] A °sa ca kho ° thinâ dha°, RM thiya dha°.
[14] RM °pekha dha°.
[15] A °kâmata ca su°.

vaḍhîsati[1] cevâ [.] (7) pulisâ pi ca me[2] ukasâ câ gevaya[d] câ majhimâ câ anuvidhiyaṁti (8) saṁpaṭipâdayaṁti câ[3] alaṁ capalaṁ[e] samadapayitave[4] hemevâ[5] aṁta (9) mahâmâtâ[6] pi [.] esa hi[7] vidhi yâ iyaṁ[f] dhaṁmena[8] pâlanâ[9] dhaṁmena vidhâne[10] (10) dhaṁmena sukhiyanâ[11] dhaṁmena gotîti[12] [.]

a. On avait d'abord lu *ḍḍa* le signe ⅃; M. Kern (*Ind. Stud.*, XIV, 394) y a très justement reconnu le ┘ suivi du signe du virâma. Personne n'hésitera à lire comme lui *saḍvîsati*. — *b*. J'ai déjà indiqué en passant (I, 232) ce que je crois être la vraie étymologie des deux mots *hidata* et *pâlata*. Burnouf (p. 655) y voyait deux adverbes : *idhatra* (avec double suffixe local) et *paratra*, « employés ensuite, par un abus de langage qui tient aux habitudes d'un dialecte populaire, comme de véritables noms neutres. » Nous échappons à toutes les difficultés d'une pareille conjecture, difficultés sur lesquelles il est superflu d'insister, en prenant les deux termes comme des abstraits tirés par le suffixe *tâ* des mots *hida* (*idha*) et *para;* on pourrait peut-être même faire remonter le

1 RM °ḍhita vaḍhisati ca va pu°, A °vaḍhisati ca vâ°.
2 ARM °sâ pi me°.
3 ARM °vidhîyaṁti ° yaṁti ca a°.
4 ARM °samâda°.
5 A °heṁmeva a°, RM °hemeva a°.
6 D² °aṁgamahamâ°.
7 AR °esâ hi°, M °esâpi vi°.
8 A °menâ pâ°.
9 A °lana dha°.
10 A °na madhane dha°, M °vidhane°.
11 A °menaṁ sukhîya°, R °yana dha°, M °sukhîyana dha°.
12 A °dhaṁmana ganiteci, R °getîti.

second à *pâra*, par allusion à l'expression buddhique *pâraṁ gantuṁ* «passer sur l'autre rive». Les deux mots sont réunis ici en un dvandva neutre *hidatapâlataṁ*. Une nouvelle dérivation a donné les adjectifs *hidatika, pâratika*, que Kapur di Giri (x, 22; xiii, 11) écrit en effet *paratika* et non *paratrika*; le féminin *pâratikâ* fournit à son tour un substantif de sens abstrait (cf. *Mahâvastu*, I, 522), complètement équivalent à notre *pâratâ*. *Dusaṁpaṭipâdaye* est certainement le participe, pour °*pâdiye*, °*pâdyaṁ*. Cette résolution exceptionnelle de *dya* en *daya* se retrouve ailleurs; par exemple *Dhammap.*, v. 33, nous avons *dunnivârayaṁ* pour *durnivâryaṁ* (cf. dans cet édit même *gevaya* pour *grâmya*). Du reste, A lisait évidemment °*pâdiye*, et c'est ainsi qu'il faut restituer l'apparent °*pâdâye*. Quant au sens, il importe d'en établir nettement la nuance. En traduisant, avec Burnouf, «difficile à obtenir,» on risque de fausser l'intention générale de l'édit. Toutes les fois que dans nos inscriptions nous rencontrons le verbe *pâṭipâdayati*, *saṁpaṭipâdayati* (cf. par exemple les édits détachés de Dh. et J.), c'est avec une signification causative que justifie effectivement la forme. Il faut donc traduire : «Le bonheur d'ici-bas et le bonheur de l'autre monde sont difficiles (*non pas* à obtenir *mais*) à procurer.» Le roi ne s'adresse point à ses sujets en général, mais, comme le démontre la suite, aux officiers de tout rang qu'il charge de la surveillance morale et religieuse de son peuple. C'est à eux, c'est aux soins de leur ministère que sont indispensables les

qualités qui sont ensuite énumérées. En effet, cette interprétation concorde absolument avec la pensée et l'intention manifestée à la fin du vi^e^ édit (sur roc) dans des termes très analogues. Et l'on doit reconnaître que les dispositions indiquées, *parîkshâ* «l'attention dans la surveillance», *bhaya* «la crainte» du roi (cf. plus bas le viiie édit), s'appliquent infiniment mieux aux officiers en question qu'à la généralité des sujets. — *c*. La locution *cu kho* ne marque pas, ainsi que le pensait Burnouf, une conséquence : «aussi, car;» elle indique, comme le montrent à l'évidence et la synonymie de *tu kho* (par exemple G. ix, 5, 7) et les divers passages où elle est employée (comme G. ix, 3, ci-dessous viii, 9, etc.), une signification légèrement adversative : «mais, or». Les dispositions dont parle le roi sont nécessaires et difficiles à rencontrer; *mais*, grâce à ses instructions, elles se développent de jour en jour. Il faut, on le voit, lire *anusathiyâ*, en un seul mot, comme instrumental. Relativement à l'emploi de *suve suve* dans le sens de «chaque jour, de jour en jour», on peut comparer *Dhammap.*, v. 229. — *d*. L'interprétation de Burnouf pour *gevayâ* = *grâmyâ* me paraît aussi certaine qu'elle est ingénieuse. Le voisinage des épithètes *ukasâ* et *majhimâ* prouve que *grâmya* ne doit pas être pris ici dans sa signification étymologique, mais avec sa valeur dérivée de *bas, inférieur, infime.* Aux exemples analogues que l'on trouvera dans les dictionnaires, j'ajouterai un passage du *Lal. Vist.* (540, 10) où *grâmya* est, dans ce sens, encadré entre *hînâ*

et *pârthagjanika*. Sur *anuvidhiyaṁti*, cf. I, 232. — *e*. Il ne peut être question de couper la phrase avant *alaṁ* ni de rien changer à *samadapayitave*, comme le proposait Burnouf. *Samâdapeti* est consacré dans la langue buddhique, avec le sens de « convertir », de « ramener »; l'infinitif dépend de *alaṁ*, et tout le membre de phrase forme un développement explicatif de *saṁpaṭipâdayanti*. De l'emploi bien établi de ce verbe, il suit que *capalaṁ* ne peut être pris au neutre comme abstrait, mais doit désigner collectivement les hommes légers, faciles à entraîner (cf. *Dhammap.*, v. 33 : *capalaṁ cittaṁ*). On peut admettre que *anuvidhiyaṁti* et *saṁpaṭipâdayanti* ont pour régime idéal un *anusaṭhiṁ* tiré de *anusaṭhiyâ* de la phrase précédente. Nous verrons cependant dans la suite, notamment dans les édits détachés de Dhauli et de Jaugada, *saṁpaṭipâdayati* ou *paṭipâdayati* employé absolument; de même nous trouverons l'expression *dhaṁmânupaṭipattiṁ anupaṭipajati* (ci-dessous, VIII, 3), mais plus ordinairement *paṭipajati* ou *saṁpaṭipajati* absolument. Dans ce cas, la traduction « être, marcher dans la bonne voie », et pour le causatif, « mettre, faire marcher dans la bonne voie », me paraît être celle qui rend le mieux la valeur du verbe. Quant à *hemevâ*, pour *hemeva*, c'est-à-dire *evameva*, que nous retrouverons plus bas et dans les édits détachés de Dh. et J., conf. *Hemacandra*, édit. Pischel, I, 271. Les versions parallèles interdisent de supposer avec Burnouf qu'il soit rien tombé à la fin de la ligne et qu'il faille compléter *aṁta*[*maso*]; le mot d'ailleurs

conviendrait mal au sens. À coup sûr le texte est ici complet. Cette certitude ne nous tire point tout à fait d'embarras. Si nous considérons la lecture comme entièrement correcte, il ne nous reste qu'à faire de *aṁtamahâmâtâ* un composé signifiant « les officiers préposés aux frontières »; et, en effet, le v[e] des Quatorze édits nous entretient de *mahâmâtras* chargés de veiller sur les populations limitrophes. Il est d'ailleurs très naturel que Piyadasi, toujours préoccupé d'étendre au delà de son domaine propre sa sollicitude charitable, mentionne expressément, après les officiers de tout rang à l'intérieur, ceux dont l'action se répand au dehors (cf. Dh. II[e] éd. dét.). Cependant, je garde quelque doute. Le XII[e] édit parle positivement des *mahâmâtras* chargés de la surveillance des femmes, et, d'après le v[e], les *dharmamahâmâtras* ont à s'occuper de l'intérieur de tous les membres de la famille royale. Il suffirait de changer *aṁta* en *aṁte*, et l'on sait si la correction est facile, pour trouver ici une allusion à ces « officiers intérieurs ». L'accord des différentes versions dans la lecture *ta* me décide, malgré tout, pour la première interprétation. — *f*. La locution *yâ iyaṁ* revient plus bas au VIII[e] édit, l. 7, dans le même emploi qu'ici, c'est-à-dire comme équivalent de la locution pâlie *yad idaṁ* « à savoir ». Bien que *iyaṁ* soit, dans nos inscriptions, souvent employé pour le neutre, je ne crois pas qu'il faille prendre *yâ iyaṁ* comme représentant matériellement *yad idaṁ*. Dans les deux cas, le pronom est suivi d'un premier substantif féminin, ici *pâlanâ*, plus bas *dayâ*, avec lequel

il peut être en accord. Ce qui est plus malaisé à établir avec la netteté désirable, c'est la nuance précise de signification du terme *vidhi*. Le mot « règle » paraît en fournir la correspondance la plus exacte en français. Cette traduction s'harmonise bien avec le sens justement attribué par Burnouf au *vidhâna* qui suit.

Voici, au résumé, la traduction que je propose :

« Voici ce que dit le roi Piyadasi cher aux Devas. Dans la vingt-septième année de mon sacre, j'ai fait graver cet édit. Le bonheur dans ce monde et dans l'autre est difficile à procurer, à moins (de la part de mes officiers) d'un zèle extrême pour la religion, d'une surveillance rigoureuse, d'une obéissance extrême, d'un sentiment de responsabilité très vif, d'une extrême activité. Mais, grâce à mes instructions, ce souci de la religion, le zèle pour la religion grandissent et grandiront [chez eux] de jour en jour. Et mes officiers, supérieurs, subalternes et de rang moyen, s'y conforment et dirigent [le peuple] dans la bonne voie, de façon à maintenir les esprits légers; de même, les surveillants des pays frontières. Car la règle la voici : le gouvernement par la religion, la loi par la religion, le progrès par la religion, la sécurité par la religion. »

DEUXIÈME ÉDIT.

Prinsep, *loc. laud.*, p. 582 et suiv.; Burnouf, *loc. laud.*, p. 666 et suiv.

(10) [illegible] (11) [illegible] (12) [illegible] (13) [illegible] (14) [illegible] (15) [illegible] (16) [illegible]

(10) Devânam̃piye piyadasi [1] lâja [2] (11) hevam̃ âhâ [3] [.] dham̃me sâdhû [4] [.] kâyam̃ [a] cu [5] dham̃me ti [6] [.] apâsinave bahukayâne (12) dayâ [7] dâne [8] sace socaye [9] ca khu [b] [.] dâne

[1] D² °dasâ°, A °dasî°.
[2] AR °lâjâ°.
[3] RM °âha°.
[4] ARM °sâdhu°.
[5] D² °kâyâm̃ ca dha°, A °kiyam̃°, RM °kiyam̃ ca°.
[6] A °ma ti°.
[7] M °daya°.
[8] A °dane°.
[9] A °sâcaye°, RM °soceye ti ca°.

pi me bahuvidhe diṁne[1] dupada (13) catupadesu[2] pakhivâlicalesu vividhe[3] me anugahe kaṭe âpâna (14) dâkhinâye[4] [c] aṁnâni[5] pi ca me bahûni[6] kayânâni kaṭâni [.] etâye me (15) athâye[7] iyaṁ dhaṁmalipi[8] likhâpitâ[9] hevaṁ anupaṭipajaṁtu cilaṁ (16) thitikâ[10] [d] ca potûti ti[11] [.] ye ca hevaṁ saṁpaṭipajîsati[12] se[13] sukaṭaṁ kachatîti[14] [e] [.]

a. A en juger par les fac-similés du *Corpus*, la lecture, sur les deux piliers de Delhi, est *kâyaṁ* et nôn *kiyaṁ* comme dans les trois autres versions. *Kâyaṁ* s'expliquerait à merveille par une sorte de sandhi absolument identique au pâli *kâyaṁ*, *sâhaṁ*, pour *ko ayaṁ*, *so ahaṁ*. Même pour la lecture *kiyaṁ*, j'admets une analyse semblable : *ke iyaṁ; iyaṁ* serait employé au masculin, ce qui n'a rien que de prévu dans des monuments où la même forme est constamment employée tant pour le féminin que pour le neutre et où la différence entre le neutre et le masculin est, au singulier, par l'extension de la dési-

[1] RM °dine°.
[2] D^2 °dupâda°, A °padaṁca°.
[3] D^2R °vidha me°.
[4] D^2 °pâneṁdâkhanâyo°, ARM °dakhi°.
[5] D^2 °ânâni pi ce me°.
[6] R °bahuni°.
[7] AR °aṭhâye°, M °aṭhâya°.
[8] R °dhama°.
[9] RM °pita°.
[10] D^2 °cilâthi°, A °cîlaṭhitîṁkâ°, R °ṭhitikâ°, M °thitîkâ°.
[11] D^2 °pota sâ . ye°, ARM °ca hotûti ye°.
[12] D^2 °ca — ṭipajisa°, ARM °pajisa°.
[13] A °sa su°.
[14] D^2 °katha kachati ti, R °kachati ti, M °kachati.

nence *e*, oblitérée ou à peu près. Cette explication me paraît beaucoup plus vraisemblable que la comparaison du sanscrit *kiyat*. Il ne s'agit pas de déterminer l'étendue du dhamma, mais d'en indiquer la nature. D'ailleurs, si la lecture de D² et de D est bien certaine, elle coupe court à toute hésitation. — *b*. Burnouf a, d'une façon générale, fort bien expliqué *apâsinava*. Seulement je ne crois pas qu'il faille voir dans *âsinava* une formation indépendante, quoique synonyme, de l'ordinaire *âsrava*. Elle serait par trop isolée, et le mot s'explique à merveille par une simple altération mécanique; *âsrava*, dans notre dialecte, peut donner *âsilava*, comme nous avons en pâli *siloka*, *silesuma*, *silâghati*, *kilesa*, etc.; *âsilava* se peut à son tour changer en *âsinava*, comme le pâli a *naṅgala*, *naṅgula* pour le sanscrit *lâṅgala*, *lâṅgula* (cf. Kuhn, *Beitræge zur Pâli-Gramm.*, p. 44). Les versions de Radhiah et de Mathiah nous aident à corriger à la fin de la phrase *socaye*, qui est nécessairement incorrect, en *soceye*, c'est-à-dire *çauceyaṁ*, une forme normale. *Iti*, que portent ces deux versions, s'explique très bien après une énumération; mais on peut aussi s'en passer. En aucun cas il ne faut faire commencer avec Burnouf la phrase suivante soit par *ca khu*, soit même par *iti ca khu*. Cette seconde formule serait en elle-même possible au début d'une proposition; mais, outre le sandhi *soceyeti*, ou plutôt la forme enclitique *ti*, qui serait inadmissible au commencement d'une phrase, *pi*, qui suit *dâne*, ne serait plus possible après cette accumulation de

particules. *Ca khu* ou *iti ca khu* terminent et encadrent l'énumération; *pi* reprend un nouvel ordre d'idées : « Aussi ai-je fait beaucoup d'aumônes. » — *c*. Il y a deux façons d'entendre l'expression *âpânadâkhinâye*, suivant que l'on prend *pâna* comme représentant en sanscrit *prâṇa* ou *pâna*. C'est au premier parti que s'est arrêté Burnouf : « Des faveurs leur (aux hommes et aux animaux) ont été accordées par moi, jusqu'au présent de l'existence. » Une pareille manière de parler me semble peu naturelle; la tournure « jusqu'à » (*â*) fait plutôt prévoir l'indication d'une faveur si particulière, si inattendue, qu'elle constitue comme un raffinement de bonté. J'ajoute que le terme *anugaha* ne paraît pas annoncer en effet un service aussi essentiel que le don de la vie, mais plutôt quelque charité de surérogation. J'ajoute surtout qu'il faut, d'après la contexture de la phrase, que le bienfait s'applique à la fois aux hommes et aux bêtes (*dupadacatupadesu*); or nous verrons que Piyadasi met certaines limites au meurtre des animaux, il gracie quelques condamnés, mais nulle part il ne parle d'abolir d'une façon générale la peine de mort. Je conclus que la seule interprétation satisfaisante consiste à prendre *pâna* dans le sens de « boisson, eau », « jusqu'à leur assurer de l'eau », et que l'allusion du roi porte sur une œuvre dont il fait plusieurs fois mention avec une satisfaction légitime, sur la création de puits le long des chemins (cf. G. 1er édit). On verra ci-dessous (VIII, 2-3) avec quelle visible complaisance le roi insiste sur ce point.

Cette comparaison pourrait même peut-être inspirer une analyse tout à fait différente. Dans ce passage, le roi se vante d'avoir établi beaucoup d'*âpânas*, d'auberges ou caravansérails; *âpâna* se pourrait de même prendre ici en un seul mot. Cependant on ne voit pas bien pourquoi le roi ne citerait expressément que ce genre de bienfaits; la première construction a l'avantage d'en impliquer beaucoup d'autres dont la locution *vividhe anugahe* fait en effet attendre la mention. De l'emploi de *dakkhinâ*, que nous constatons ici, il y aurait lieu peut-être de rapprocher l'exemple *arogadachinae bhavatu*, de la troisième ligne de l'inscription de Wardak (*Journ. Roy. Asiat. Soc.*, XX, 261 et suiv.); telle est du moins la lecture proposée par Dowson. Malheureusement l'interprétation et le déchiffrement même de ce monument sont encore trop imparfaits et trop hypothétiques pour que la comparaison en ait beaucoup de poids. — *d.* Relativement à l'orthographe °*thitîkâ* de plusieurs versions, on peut comparer les orthographes analogues que j'ai relevées dans le sanscrit buddhique, comme *Mahâvastu*, I, p. 595. J'ai à peine besoin de remarquer qu'il faut lire *hotûti*, le *ti* ayant été par erreur gravé deux fois. — *e.* Sur *kachati* = *karishyati*, cf. I, p. 123.

« Voici ce que dit le roi Piyadasi cher aux Devas. La religion est excellente. Mais, dira-t-on, qu'est-ce que cette religion? [Elle consiste à commettre] le moins de mal possible, [à faire] beaucoup de bien, [à pra-

tiquer] la pitié, la charité, la véracité, et aussi la pureté de vie. Aussi ai-je fait des aumônes de tout genre; sur les hommes et les quadrupèdes, les oiseaux et les animaux aquatiques, j'ai répandu des faveurs diverses, jusqu'à leur assurer de l'eau potable; j'ai exécuté encore bien d'autres actions méritoires. C'est pour cela que j'ai fait graver cet édit, afin que, s'y conformant, on marche de même dans la bonne voie, et qu'il subsiste longtemps. Celui qui agira de la sorte, celui-là fera le bien. »

TROISIÈME ÉDIT.

Prinsep, *loc. laud.*, p. 584; Burnouf, *loc. laud.*, p. 669 et suiv.

(17) 𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑀺𑀬𑁂 𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺𑀮𑀸𑀚𑀳𑁂𑀯𑀁𑀆𑀳𑀸 𑀓𑀬𑀸𑀦𑀁𑀫𑁂𑀯𑀤𑁂𑀔𑀢𑀺

𑀇𑀬𑀁𑀫𑁂 (18) 𑀓𑀬𑀸𑀦𑁂𑀓𑀝𑁂𑀢𑀺 𑀦𑁄𑀫𑀺𑀦𑀧𑀸𑀧𑀁𑀤𑁂𑀔𑀢𑀺 𑀇𑀬𑀁𑀫𑁂𑀧𑀸𑀧𑁂𑀓

𑀝𑁂𑀢𑀺 𑀇𑀬𑀁𑀯𑀸𑀆𑀲𑀺𑀦𑀯𑁂 (19) 𑀦𑀸𑀫𑀸𑀢𑀺 𑀤𑀼𑀧𑀝𑀺𑀯𑁂𑀔𑁂𑀘𑀼𑀔𑁄 𑀏𑀲𑀸

𑀳𑁂𑀯𑀁𑀘𑀼𑀔𑁄𑀏𑀲𑀤𑁂𑀔𑀺𑀬𑁂 𑀇𑀫𑀸𑀦𑀺 𑀆 (20) 𑀲𑀺𑀦𑀯𑀕𑀸𑀫𑀻𑀦𑀺𑀦𑀸𑀫 𑀅𑀣𑀘𑀁

𑀟𑀺𑀬𑁂 𑀦𑀺𑀞𑀽𑀮𑀺𑀬𑁂 𑀓𑁄𑀥𑁂𑀫𑀸𑀦𑁂 𑀇𑀲𑁆𑀬𑀸 (21) 𑀓𑀸𑀮𑀦𑁂𑀦𑀯𑀳𑀓𑀁 𑀫𑀸𑀧

𑀮𑀺𑀪𑀲𑀬𑀺𑀲𑀁 𑀏𑀲𑀩𑀸𑀠𑀤𑁂𑀔𑀺𑀬𑁂 𑀇𑀬𑀁𑀫𑁂 (22) 𑀳𑀺𑀤𑀢𑀺𑀓𑀸𑀬𑁂

𑀇𑀬𑀁𑀫𑀦𑀫𑁂 𑀧𑀸𑀮𑀢𑀺𑀓𑀸𑀬𑁂

(17) Devânam̃piye piyadasi lâja[1] hevam̃ ahâ[2] [.] kayanam̃meva[3] dekhati[4] [a] iyam̃ me (18) kayâne kaṭeti nomina[b] pâpam̃[5] dakhati[6] iyam̃ me pâpa[7] kaṭeti iyam̃ vâ[8] âsinave (19) nâmâti[9] [.] dupaṭivekhe[c] cu kho esâ hevam̃[10] cu kho esa dekhiye imâni (20) âsinavagâmîni[11] [d] nâma[12] atha cam̃ḍiye niṭhûliye[13] kodhe mâne [.] isyâ (21) kâlanena[14] va[15] hakam̃ mâ palibhasayisam̃[16] esa bâḍha[17] dekhiye[e] iyam̃ me (22) hidatikâye iyam̃ ma name[18] pâlatikâye[19] [.]

a. Peu importe qu'il faille lire *dekhati* ou *dekham̃ti*, ici et dans la suite; le sujet est indéfini : « on voit ». C'est bien le présent et non le futur (cf. Kern, *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, new ser., XII, 389, note) qu'il faut entendre sous la forme *dakhati* ou *dekhati*. Voyez plus bas le participe futur *dekhiya*. Je n'ai pas besoin de faire remarquer que l'orthographe régu-

[1] A °dasî lâjâ°.
[2] D²AM °âhâ°, R °âha°.
[3] A °nameva°.
[4] A °khavi i°, RM °dekham̃ti i°.
[5] A °pâpakam̃°.
[6] RM °dekham̃ti°.
[7] D²RM °pâpe°, A °pâpake°.
[8] D² °va°.
[9] La lacune dans A commence ici et s'étend jusque dans l'édit suivant.
[10] R °esa havam̃°.
[11] D²M °gâmini°.
[12] RM °nâmâti a°.
[13] RM °niṭhûli°.
[14] RM °isyakâ°.
[15] D² °vâ°.
[16] RM °yisam̃ti e°.
[17] M °sa ṭhâḍham̃ de°, R °ḍham̃ de°.
[18] D² °iyam̃ me pâ°.
[19] RM °kâye ti.

lière serait *kayânaṁ* (ou °*nam*) *eva.* — *b.* Les syllabes *nomina* sont embarrassantes, d'autant plus que l'accord de toutes les versions est de nature à inspirer une plus grande circonspection dans les conjectures. Burnouf analysait *no iminâ* « non par celui-ci »; mais j'avoue que je ne vois pas bien le sens qu'il en prétendait tirer, et je découvre moins encore celui que l'on pourrait tirer utilement de cette analyse. Une seule chose est certaine, c'est qu'il nous faut une négation. Elle peut être contenue dans la première syllabe, *no;* elle peut l'être aussi dans la dernière, *na.* C'est au premier parti que, d'accord avec Burnouf, paraît se ranger M. Kern, qui, citant incidemment ce membre de phrase, transcrit (*Roy. As. Soc.*, new ser., XII, 389 n.) *na punaḥ; mina* représenterait donc *punaḥ.* A la rigueur on pourrait retrouver le même mot sous la forme *mana* à la fin de cet édit : *iyaṁ mana me.* Cependant, on le verra par une note suivante, *punaḥ*, dans cette autre phrase, ne paraît pas appelé par les nécessités du sens, au contraire. Cette analogie ne saurait donc être décisive en faveur d'une identification qui présente autant de difficulté que celle de *mina* et de *punaḥ.* A plusieurs reprises nous avons dans nos inscriptions rencontré cet adverbe, mais toujours sous la forme *puna* ou *pana* (*pane*). L'altération du *p* initial en *m* n'est rien moins que fréquente; quand nous rencontrons en prâcrit *mia*, *miva* pour *pi va* (*api iva*), c'est seulement après une nasale (cf. Weber, *Hâla*[2], index, s. v.). Et encore faudrait-il expliquer le changement de *u* en *i*, particu-

lièrement inattendu après une labiale. Cette transcription, si ingénieuse qu'elle soit, me paraît donc fort hypothétique. Je crois préférable d'avoir recours à une conjecture et de lire *nâmâ* (pour *nâma*) *na*. *Nâma* serait placé ici exactement comme il figure à la fin de la phrase, après *âsinave;* rien de plus naturel, puisque ces deux membres de phrase se font antithèse. J'ajoute que, à la fin de l'édit, je ne vois pas non plus d'expédient plus plausible que de corriger *maname* en *me nâma*. Burnouf supposait une répétition accidentelle de la syllabe *me* (*ma*); nous ne pouvons nous en tenir à cette explication; nous verrons en effet qu'il n'y a pas lieu d'admettre la présence de la négation que cherchait Burnouf. Je ne puis le suivre davantage dans la traduction de la dernière partie de la phrase présente. A *iyaṁ vâ âsinave*. . . il commence une nouvelle proposition et traduit : « Et c'est là ce qu'on appelle la corruption du mal. » Je ne vois pas trop dans ce qui précède à quoi pourrait se rapporter cette observation : *âsinava* est, au contraire, défini un peu plus bas. D'ailleurs le *vâ* et le *ti* final coordonnent nécessairement cette proposition à celle qu'elle suit. Nous rétablirons un sens parfaitement naturel et lié en traduisant : « On ne se dit pas : j'ai commis telle faute, ou telle action est un péché. » Il n'y a pas de tautologie : le premier examen concerne le fait matériel de l'action mauvaise qu'on se dispense de constater; le second, l'appréciation rigoureuse de la valeur de ces actions qu'on s'abstient d'approfondir. Et, en effet, la

suite de l'édit a pour but : 1° d'inculquer la nécessité de l'examen; 2° d'éclairer la conscience par une définition telle quelle du péché. Sur *âsinava*, voy. l'édit précédent. — *c*. On remarquera l'orthographe irrégulière °*pativekhe* pour °*paṭiyavekhe*. L'anomalie se reproduit de même par la suite, comme dans *paṭivekhâmi*, VI, 4, et aussi dans *anuvekhamâna*, VIII[e] édit, l. 2. Le thème *prati-ava-îksh* est consacré dans la terminologie buddhique au sens d'« examen de conscience ». On peut voir un passage du Visuddhimagga cité par Childers (s. v. *paccavekkhanaṃ*) qui, parmi cinq examens, distingue celui des passions dont on s'est défait, et celui des passions dont on a encore à se défaire. Ce sont précisément les deux examens dont parle ici le roi. D'après ce que j'ai dit plus haut, les deux *cu kho* marquent une double réserve. La première porte sur la phrase précédente : on ne se rend pas compte du mal que l'on commet; *il est vrai* qu'un pareil examen est difficile; la seconde sur ce membre de phrase lui-même : cet examen est difficile, *et pourtant* il est nécessaire de s'examiner soi-même. Suit la teneur de cet examen. — *d*. Il ne faut pas entendre *âsinavagâmîni*, les vices « qui viennent de l'*âsrava* », mais les actions « qui rentrent dans la catégorie de l'*âsrava*, du péché ». C'est la seule traduction qui s'accorde avec l'emploi habituel de *gâmin* aussi bien qu'avec le sens général. *Hevaṃ* du membre de phrase précédent nous permettait de prévoir que nous aurions ici une explication de cet examen que réclame le roi. En effet, la phrase com-

mence par *imâni*, qui est en parallélisme exact avec *iyaṁ* des propositions antérieures; et, ce qui est tout à fait décisif, les versions de Radhiah et de Mathiah encadrent ce commencement de phrase dans un *iti* qui en souligne la vraie intention. La suite, *yatha*, etc. est un développement explicatif, une sorte de définition sommaire destinée à faire connaître la nature de l'*âsrava*, en quoi consiste le péché. L'équivalent de l'abstrait *caṁḍiya*, *câṇḍya* ne paraît pas usité dans la langue classique. — *e*. Cette dernière phrase de l'édit n'a pas jusqu'ici été comprise; ni les propositions ni même les mots n'ont été convenablement séparés. Les nouvelles copies, en nous fournissant clairement la lecture *kâlanena*, ne peuvent laisser aucun doute sur la construction. D'autre part, plusieurs versions donnant *palibhâsayisaṁ esa*, il est clair que le *ti* ajouté par deux d'entre elles représente *iti*, et que, par conséquent, le membre de phrase est mis dans la bouche d'un tiers, c'est-à-dire du pécheur, et détermine ce qu'il y a lieu de surveiller exactement, avec énergie (*bâḍhaṁ dakhiye*). De nombreux passages (par exemple K. VIII, 2; Kh. XII, 32; Sahasarâm, 1; ci-dessous, VIII, 1, etc.) ne laissent aucun doute sur la valeur de *bâḍhaṁ;* il équivaut couramment à une manière de superlatif. La phrase *isyâkâlanena*, etc. ne présente en elle-même aucune difficulté grave. *Palibhâsati* signifie en pâli *décrier, calomnier, diffamer*. C'est le même sens que nous avons ici, soit que le causatif ait sa pleine valeur « faire calomnier » ou, ce qui me paraît plus probable,

qu'il n'ait pas d'autre portée que le thème simple. Nous avons déjà rencontré la forme *hakaṃ* équivalant à *ahaṃ;* nous la rencontrerons dans la suite plus fréquemment encore. Ce à quoi il faut veiller avec soin, c'est donc de ne pas répandre de calomnie par une raison, par une inspiration d'envie. Les versions de Radhiah et de Mathiah complètent la phrase par un *iti* final, montrant ainsi clairement que ce dernier membre, *iyaṃ me,* etc. est aussi compris dans les choses qui sont à considérer. Nous arrivons donc à cette traduction parfaitement naturelle : « il faut se dire : cela (cette attention à éviter la calomnie et l'envie) sera pour mon bien en ce monde, cela sera pour mon bien dans l'autre vie. » Il est évident que nous ne pouvons admettre la négation que Burnouf cherchait dans les syllabes *maname.* Le roi ne sépare et surtout n'oppose jamais l'avantage présent et l'avantage futur ou proprement religieux. En tout cas, conçue de la sorte, cette opposition aboutirait ici à un non-sens. Il n'est pas admissible que le roi considère comme indifférente à la destinée future l'attention à éviter la calomnie. De là ma conjecture exprimée plus haut et en vertu de laquelle je lis *iyaṃ me nâma;* la correction 𑀦𑀫𑁂 en 𑀦𑀸𑀫 est particulièrement facile. Et quant à un *punaḥ*, en supposant un instant qu'il pût être représenté par une forme *mana*, il s'expliquerait assez malaisément à cette place où rien n'appelle une antithèse.

Je traduis donc tout ce morceau de la façon suivante :

« Voici ce que dit le roi Piyadasi cher aux Devas. On ne voit que ses bonnes actions; on se dit : J'ai fait telle bonne action. En revanche, on ne voit pas le mal qu'on commet; on ne se dit pas : J'ai commis telle action mauvaise, telle action est un péché. Il est vrai que cet examen est pénible; et pourtant il est nécessaire de se surveiller soi-même, de se dire : Tels et tels actes constituent des péchés, comme l'emportement, la cruauté, la colère, l'orgueil. Il faut se surveiller avec soin et se dire : Je ne céderai pas à l'envie et je ne calomnierai pas; cela sera pour mon plus grand bien ici-bas, cela sera en vérité pour mon plus grand bien à venir. »

QUATRIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 585 et suiv.; Lassen, *Ind. Alterth.*, II, p. 258, n. 2; p. 272, n. 1; p. 274, n. 1; Burnouf, p. 740 et suiv.; Kern, *Iaartelling der zuydelijke Buddhisten*, p. 94 et suiv.

[illegible]
(7) [illegible] (8) [illegible]
[illegible]
(9) [illegible]
[illegible] (10) [illegible]
[illegible] (11) [illegible]
[illegible] (12) [illegible]
[illegible] (13) [illegible]
[illegible] (14) [illegible]
[illegible] (15) [illegible]
[illegible] (16) [illegible]
[illegible] (17) [illegible]
[illegible] (18) [illegible]
[illegible] (19) [illegible]
[illegible] (20) [illegible]
[illegible]

(1) Devânaṁpiye piyadasi lâja hevaṁ âhâ[1] [.] saḍvîsati-vasa (2) abhisitena[2] me iyaṁ dhaṁmalipi likhâpitâ[3] [.] la-jûkâ me (3) bahûsu pânasatasahasesu janasi âyatâ[4][a] tesaṁ[5] ye abhihâle[6] va (4) daṁḍe vâ atapatiye me kaṭe[b] kiṁti la-jûkâ[7] asvatha abhîtâ[8] (5) kaṁmâni pavatayevû[9] janasa jâ-napadasâ[10] hitasukhaṁ upadahevû[11] (6) anugahinevu câ[c] [.] sukhîyanadukhîyanaṁ[12] jânisaṁti dhaṁmayutena[13] ca (7) viyo-vadisaṁti[d] janaṁ jânapadaṁ kiṁti hidataṁ ca pâlataṁ ca (8) âlâdhayevû[14] ti [.] lajûkâ pi laghaṁti[15][e] paṭicalitave maṁ pulisâni pi me (9) chadaṁnâni[16] paṭicalisaṁti tepi ca kâni viyovadisaṁti[17] yena maṁ lajûkâ[18] (10) caghaṁti[19] âlâdhayi-tave[20] [.] athâ[21] hi pajaṁ[22] viyatâye[23] dhâtiye nisijitu[24] (11) as-vathe hoti viyatadhâti caghati[25] me pajaṁ sukhaṁ paliha-

[1] R °âha°.
[2] R °saḍa°.
[3] R M °pita°.
[4] R M °yata°.
[5] R M °tesâṁ°.
[6] M °bhipâle°.
[7] R M °jûka°.
[8] R M °bhîta°.
[9] R M °yevûti ja°.
[10] M °âdasa°, R °dasa°.
[11] R °hevu°, M °dapevû°.
[12] R °neva ca sukhiya°, M °yanadakhî°.
[13] M °mayate°.
[14] R °yevu la°.
[15] R M °pi caghaṁ°.
[16] D² — chaṁdaṁnâ°, R M °chaṁdaṁnâ°.
[17] D² °yovadasaṁ°.
[18] R M °jûka°.
[19] D² °ghaṁti°.
[20] D² °lâdha . yi°, R °lâdheyâtave°.
[21] D² °atha hi°.
[22] D² °paja°.
[23] R °viyâṁtâ°.
[24] D² °nisajîtu°.
[25] D² R °caghaṁtî°, M °caghatiṁ me°.

ṭave [1] [f] (12) hevaṁ [2] mamâ [3] lajûkâ [4] kaṭâ [5] jânapadasa [6] hitasukhâye [7] [.] yena [8] etâ [9] abhìtâ [10] (13) asvatha saṁtaṁ [g] avimanâ [11] kaṁmâni [12] pavatayevûti etena me lâjûkâna [13] (14) abhihâle [14] va daṁḍe [15] vâ [16] atapatiye [17] kaṭe [.] ichitaviye [18] hi esâ [19] kiṁti [h] (15) viyohâlasamatâ [20] ca 'siya daṁḍasamatâ [21] ca [.] ava [22] ite pi ca [23] me [24] âvuti [25] [i] (16) baṁdhanabadhânaṁ [26] munisânaṁ tìlitadaṁḍânaṁ [27] [j] patavadhânaṁ [28] tiṁni diva-

[1] D² °paja sukhâhâlihaṁtave°, M °taveti he°.
[2] D² °heva°.
[3] D² R M °mama°.
[4] R M °jûka°.
[5] D² R M °kaṭe°.
[6] D² °jana°.
[7] D² °tasakhaye°, R M °sukhaye°.
[8] D² °yana°.
[9] D² R °ete°, M °eta°.
[10] D² R °abhitâ°.
[11] D² R M °mana ka°.
[12] D² °kamâ°.
[13] D² R M °kânaṁ°, A — naṁ a°.
[14] D² °abhâhâla°, A °abhi.la°.
[15] D² °daḍa°, A °daḍḍa°.
[16] D² °ve°, A R M °va°.
[17] R M °aṁtapa°.
[18] D² °chitaṁviye°.
[19] D² °sâ.ti°, R M °esa°.
[20] D² °viyahâ°, A °patiye aji cachatavaya ha lesikitaṁ cà vîyahâ°, A °samanà cà siyâ°.
[21] D² °mata ca°.
[22] A °aṁva°, M °âvâ°.
[23] D² °va°.
[24] A °ma°.
[25] A °àvati°.
[26] R °nabaṁdhâ°, M °nàbaṁdhà°.
[27] D² A R M °tìlita°, D² °daṁḍâna°.
[28] D² °vadhanaṁ°.

sâni [1] me (17) yote diṁne nâtikâvakâni [2] nijhapayisaṁti [3] jivitâye [4] tânaṁ [.] (18) nâsaṁtaṁ vâ [5] nijhapayitâ [6] dânaṁ dâhaṁti [7] pâlatikaṁ upavâsaṁ [8] va [9] kachaṁti [10] [.] (19) ichâ hi me hevaṁ niludhasi pi kâlasi [k] pâlataṁ [11] âlâdhayevûti [12] janasa ca (20) vaḍhati [13] [l] vividhadhaṁmacalane sayame dânasavibhâge ti [14] [.]

a. On peut douter sinon du sens, au moins de la forme véritable du mot qui est écrit ici *âyatâ*. M. Kern corrige *âyutâ*, sanscrit आयुक्ताः, la forme et le sens sont ainsi très satisfaisants. Il est pourtant remarquable que plus bas (D. VIII, 1), dans une locution absolument équivalente à notre phrase, nous retrouvons la même lecture, *âyata*, que portent ici unanimement toutes les versions; il en est de même dans le troisième passage où reparaît le mot, à Dhauli, dans le 1er édit détaché, l. 4. Au contraire, dans les cas où nous sommes sûrement en présence du substantif *âyukti* (Dh., éd. dét. I, 11; II, 8), et tout à l'heure,

[1] A °tini divasini°.
[2] A °kâvaṁkâni°.
[3] A °nisapayi°.
[4] A °javi°, M °jivi°, R °vitaye°.
[5] M °va°.
[6] R °yitave°.
[7] D² °dahaṁ°.
[8] D² °vâsa°, A °pavasaṁ°, R °vâsuṁ°.
[9] A °vâ°.
[10] A °kachati°.
[11] M °pala°.
[12] D² °yevati°, A °lâdhayaṭhâti°, M °yevûtâ°.
[13] A °vaḍhatâ°.
[14] A °dâne savibhigeti, D² °savabhâ°.

à la ligne 15 de la présente tablette, l'*u*, loin d'être omis, agit sur l'*y* qui le précède et le change en *v*, *âvuti*. Je doute pourtant qu'il faille revenir à l'analyse tentée par Lassen et adoptée par Burnouf आयत्ता; même en invoquant l'analogie de समायत्त, la signification n'est pas entièrement convenable. Il me semble seulement découvrir ici dans l'orthographe la trace d'une certaine confusion qui se serait faite dans l'usage populaire entre les deux participes, pourtant bien distincts, *âyutta* et *âyatta*. Nous avons dans *lajûka* l'orthographe ordinaire, par un *a* bref, qui décide M. Kern (*Journ. Roy. Asiat. Soc.*, new ser., XII, 393) à dériver le titre, non pas directement de *râja*, mais de *râjya*. Il est certain que cette écriture se retrouve dans la plupart des cas; mais le vocalisme est particulièrement négligé dans les édits des colonnes, et Girnar, au III[e] édit, porte l'*â* long, sans parler de la ligne 13 de notre présente tablette. D'autre part, je note *râja* dans un passage du *Mahâvagga* (II, 16, 14), où le mot, rapproché de *râjamahâmattâ* et employé au pluriel, ne peut guère avoir d'autre sens que n'aurait notre *râjuka*. J'ajoute que l'*û* long presque invariablement conservé dans le mot et qui, par conséquent, semble bien authentique, paraît s'expliquer seulement par l'influence persistante des cas obliques du pluriel *râjûnaṁ*, *râjûhi*, les seuls qui se tirent du thème *râju*. Dans ces conditions, j'incline à penser, malgré l'irrégularité habituelle de l'orthographe, que *lajuka* se doit étymologiquement écrire *lâjuka*, *râjuka*, et que le mot est directement tiré de

râju=*râjan*. — *b*. Le sens de *abhihâla* n'est pas nettement déterminé par l'emploi ordinaire du mot : le sens de *présent* consacré en pâli ne convient pas ici ; le sens de *confiscation* choisi par Burnouf et dérivé sans doute par lui de la signification de *prise, vol*, attestée pour le sanscrit classique, est bien arbitraire. La suite (l. 14-15) établit, on le verra, un parallélisme direct entre *abhihâla* et *daṁḍa* d'une part, *viyohâlasamatâ* et *daṁḍasamatâ* d'autre part ; il s'ensuit que *abhihâla* doit être pris ici dans une valeur très voisine de celle de *viyohâla*. *Vyavahâra* désigne l'action judiciaire. Je crois donc que nous ne pouvons mieux faire que de déduire avec M. Kern, pour *abhihâra*, d'après l'analogie d'*abhiyoga*, la signification de *poursuite*, du sens attesté d'*attaque*, en général. De même pour *atapatiye*, je me range à l'analyse *âtma-pati* de M. Kern ; mais j'en crois devoir tirer, pour l'ensemble, une traduction toute différente. La phrase est répétée un peu plus bas ; nous ne pouvons séparer l'explication des deux passages. Dans l'un et l'autre cas, nous voyons que la mesure prise par le roi a pour but de donner aux *râjukas* une entière sécurité d'esprit, de les laisser vaquer sans crainte à leur mission. Mais le second spécifie de la part du roi une autre vue encore. Cet arrangement a pour point de départ le désir de faire régner « l'uniformité (ou l'égalité) dans les poursuites, l'uniformité dans les châtiments ». Comment le roi pourrait-il obtenir un résultat semblable en abandonnant à ses officiers la décision arbitraire et sans contrôle sur les poursuites à ordon-

ner et sur la nature ou l'étendue des châtiments à prononcer? Car c'est à ce sens qu'aboutit la traduction du savant professeur de Leyde. Tout s'explique dès que nous prenons *âtman* comme désignant le roi lui-même, et, nous rapprochant en ce point de Burnouf, les poursuites et les châtiments comme concernant non pas les administrés des *râjukas*, mais ces fonctionnaires eux-mêmes. « Je me suis réservé personnellement, dit le roi, les poursuites à exercer et les châtiments à édicter contre eux. » Il est clair que le moyen est excellent pour établir dans la jurisprudence à l'égard de ces officiers une uniformité parfaite. C'est aussi de toute façon une garantie sérieuse pour les intéressés; ils pourront remplir leurs fonctions sans inquiétude, sachant qu'ils ne sont justiciables que du roi; que, par conséquent, ils échappent aux tracasseries et aux inimitiés possibles de leurs supérieurs hiérarchiques, comme ceux qui vont être désignés tout à l'heure sous le titre d'« hommes » (*pulisa*) du roi. Je crois inutile d'insister sur les raisons qui rendent inadmissible l'interprétation que Burnouf, mal servi par une fausse analyse d'*atapatiya*, avait proposée pour cette phrase. — c. Il ne peut y avoir, je pense, aucun doute sur ces derniers mots, sur lesquels la lecture °*vacâ*, au lieu de °*vu câ*, a jusqu'ici égaré les interprètes. *Anugahinevu* n'est rien qu'un optatif de *anugṛihṇâti*, dérivé et orthographié suivant toutes les analogies du prâcrit, et en particulier du dialecte de nos inscriptions, *vu* pour *yu*, comme dans *upadahevu* et dans beau-

coup d'autres cas déjà signalés ou qui restent à signaler. La traduction est parfaitement simple; le but du roi est que les *râjukas* « procurent et *favorisent* le bien et l'utilité des populations ». Nous avons constaté tout à l'heure une fois de plus que le terme *anugrah* est familier à la langue du roi; il y a presque les allures d'un terme technique. — *d.* Il est indispensable, pour entendre ce membre de phrase, de rapprocher l'expression du VIIIe édit, l. 2, qui le rappelle et le résume. Nous y voyons que le roi exprime ainsi la mission donnée aux râjukas : *hevaṁ ca hevaṁ ca paliyovadâtha janaṁ dhaṁmayutaṁ.* Cette comparaison me paraît condamner la traduction tentée par M. Kern (cf. encore *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, new ser., XII, p. 392 et 393, note). *Ovadati* a, dans la langue buddhique, le sens précis et connu de *exhorter, prêcher;* nous l'avons constaté précédemment dans le VIe édit. *Viyovadati* n'a pas d'autre sens, sauf la nuance de diffusion qui, marquée ici par le préfixe *vi*, l'est, dans l'édit circulaire, par le préfixe *pari.* Nous en avons une preuve directe à Dhauli, VI, 11 : *viyovaditâ*[*ve*] y correspond à *ovaditaviyaṁ* des autres versions. Ce sens est aussi bien le seul qui convienne dans la phrase suivante. D'autre part, la même comparaison nous interdit de prendre, dans *dhaṁmayutena, yuta* comme un neutre et de traduire avec Burnouf « conformément à la loi ». J'ai eu occasion de remarquer déjà (I, 78) que partout dans nos inscriptions *dhammayuta* ou son équivalent *yuta*, au singulier ou au pluriel, a toujours le même sens

et désigne le peuple fidèle, les coreligionnaires du roi. Il n'en est pas autrement dans le XIII[e] édit où le roi enjoint à ses officiers de les confirmer par leurs exhortations dans leurs bons sentiments; il n'en est pas autrement ici même. Nous avons, en effet, un moyen très simple de mettre en complet accord le présent passage et le passage ultérieur : c'est de prendre l'instrumental dans sa valeur sociative, si ordinaire et si connue; nous traduirons : « et avec les fidèles (en même temps que les fidèles) ils exhorteront tout le peuple. » Nous sommes ainsi en possession de restituer à la suite de la construction toute sa régularité. Nous ne pouvons, étant données les habitudes de ce style, appliquer *âlâdhayevu* qu'au peuple, aux administrés, comme sujet; *kiṁti*, en effet, annonce toujours l'intention attribuée au sujet de la proposition, ici au sujet de *viyovadisaṁti*, c'est-à-dire aux râjukas. Comme nous entrons avec *kiṁti* et *ti* dans le style direct, si le verbe s'appliquait à ces officiers, il faudrait qu'il fût à la première personne, non à la troisième. La pensée du roi est donc incontestablement celle-ci : « Les râjukas évangéliseront mes sujets dans le but de procurer leur bien dans ce monde et dans l'autre. » — *e.* Il ne peut y avoir de doute sur la restitution de *laghaṁti* en *caghaṁti;* de 𑀮 à 𑀘 la distance est presque insignifiante, et le témoignage des autres versions est décisif. Personne n'a encore signalé l'emploi parallèle de ce verbe en prâcrit, ni déterminé son prototype en sanscrit. M. Kern compare l'hindoustani *câhnâ*,

dont le sens de *désirer, vouloir* serait assez convenable. Mais expliquer directement et sans intermédiaire un terme du temps d'Açoka par l'hindoustani est en soi un expédient si désespéré qu'il me semble nécessaire de chercher encore dans un rayon moins lointain. J'ai au moins une conjecture à offrir : je propose de prendre *cagghati* comme une altération de *jâgrati*, employé comme l'est continuellement *paṭijaggati* dans la langue buddhique, au sens de *prendre soin, veiller à.* Pour le durcissement de la moyenne en ténue, le pâli présente plus d'un exemple (cf. E. Kuhn, *Beitraege zur Pâli Gramm.*, p. 40; Trenckner, *Pâli miscellany*, 1, 61 et suiv.), et les autres prâcrits en contiennent encore davantage. Dans les inscriptions, je rappelle seulement *kubhâ=guhâ.* Ce qui est plus important, c'est que, ici même, le cas n'est point unique (cf. déjà ci-dessus, 1, 302). *Paṭicalati* doit être pris purement et simplement comme un équivalent de *paricarati,* seul usité dans la langue classique, avec le sens, ici très convenable, de *servir, obéir à.* Il ne manque pas d'exemples de la substitution dans les dialectes prâcrits du préfixe *prati* à *pari;* je citerai seulement le pâli *paṭipâṭi*, pour *paripâṭî;* le sanscrit buddhique *parijâgrati,* à côté du pâli *paṭijaggati* (cf. *Mahâvastu*, I, 435; cf. aussi *ibid.*, p. 396). M. Kern, aussi bien que Burnouf, corrige *pulisâni* en *pulisânaṁ* et en fait un génitif dépendant du substantif *chaṁdanâni.* L'unanimité des versions interdit de s'arrêter à une correction qui n'est pas si aisée qu'il semblerait d'abord, la forme régulière

étant *pulisânaṃ* (𑀡𑀁) et non *pulisânâṃ* (𑀡𑀸𑀁). Il ne reste qu'à prendre *pulisâni* comme nominatif pluriel. La confusion entre les genres est telle dans tous ces textes, et les analogies dans l'histoire des langues populaires (je citerai surtout le sanscrit buddhique) sont si nombreuses, que l'emploi au masculin de la désinence neutre ne saurait nous arrêter un moment. Il est clair que le sens obtenu ainsi est de toute façon plus satisfaisant. Dans l'édit entier, la préoccupation visible du roi est de rattacher directement tous ses officiers à son action personnelle, de faire régner partout et immédiatement *ses* ordres, *ses* volontés. De même ici : les râjukas s'appliqueront à *me* servir, les officiers (désignés généralement sous le titre d'« hommes du roi ») suivront *mes* volontés et *mes* ordres ». Les versions parallèles mettent en effet hors de conteste la lecture *chaṃdaṃnâni*, au lieu de *chaṃdanâni*. Il n'y a donc pas lieu de songer à une dérivation secondaire équivalant par le sens à *chanda*. Burnouf avait déjà pensé à prendre *pulisâni* pour le masculin, et à analyser *chaṃdaṃnâni* en *chandajña*. Mais des deux mots il aurait fait des accusatifs, et du second une épithète du premier. Toute cette construction est inconciliable avec la signification de *paṭicalisaṃti*. Il est, au contraire, très simple de reconnaître dans *chaṃdaṃnâni* un dvandva composé de *chanda* et de *âjñâ*, « volonté et ordre, » accusatif dépendant de *paṭicalati*. Nous avons constaté tout à l'heure (1er édit) que les *pulisâ* constituent une catégorie spéciale d'officiers; il est donc naturel de les

retrouver ici rapprochés des râjukas. La suite de la phrase paraît même de nature à préciser entre les uns et les autres la relation hiérarchique. Il s'y trouve trois syllabes dont il importe d'abord de rectifier l'analyse. On a jusqu'ici réuni *cakâni* en un seul mot et on y a vu le reflet du sanscrit *cakrâṇi* (ou par correction *cakrâṇâm̃*) en y cherchant tour à tour le sens de *corps de troupes* ou de *province*. J'ai déjà eu occasion d'indiquer qu'il faut diviser *ca kâni* (I, 161); j'ai démontré l'existence, dans la langue de Piyadasi, d'un adverbe *kâni;* elle ressort à l'évidence des passages du VIe (l. 6) et du VIIe édit (l. 18), où *kâni* n'est plus, comme dans nos autres exemples, précédé de *ca.* Quant au sens, il demeure assez indéterminé, comme il est dans la nature même de la particule, et conforme à son origine. L'exemple du Ve édit (l. 9) pourrait suggérer de lui attribuer cette valeur : « en général, d'une façon générale ». Mais il me semble, en somme, plus sûr, par la raison que j'ai relevée dans le passage précité, de considérer *kâni* comme équivalant à peu près à *khalu*, et la locution *ca kâni* à la locution *ca khu*, si familière à ce style. Le sens de *yena*, « afin que », est fixé par son emploi à la ligne 12. Puisque les exhortations rappelées ici doivent exercer leur influence sur la conduite des râjukas, il est clair que le seul sujet possible de *viyovadisam̃ti* est *pulisâni.* C'est à eux que se référerait le pronom *te.* Mais ce pronom est-il bien sujet? En le prenant comme accusatif, à la façon du pâli et même du sanscrit bouddhique (*Mahâvastu*, I, 414, etc.), en l'appliquant dès

lors aux râjukas, on aurait l'avantage d'obtenir pour le verbe un régime que semblent appeler sa signification et l'analyse du VIIIe édit. En tout cas, ce détail est sans importance pour l'intelligence générale de la phrase. Il demeure établi que les officiers compris sous la dénomination de *purushâḥ* du roi étaient supérieurs en autorité aux fonctionnaires désignés comme râjukas, sur lesquels le roi leur confère une sorte de surveillance. — *f*. Il n'y a plus à revenir sur les formes d'infinitif comme *parihaṭave*, pour *parihartave;* quant au sens de *pariharati*, il est entièrement fixé par l'usage de la langue buddhique, où il signifie couramment *s'occuper, prendre soin de* (cf. par exemple, *Mahâvastu*, I, 403). Tout le reste de la phrase a été ingénieusement expliqué par Burnouf; M. Kern a amélioré son analyse relativement au mot *viyata*, qu'il transcrit non pas *vyâpta*, mais bien *vyakta*. — *g*. Avec M. Kern, je considère *saṁtaṁ* non comme =*çântaṁ*, mais comme représentant le nominatif pluriel *santaḥ*. J'ai relevé précédemment le nominatif *ayo* pour *ayaṁ* (K. XIII, 11); ce serait exactement le cas inverse, si l'*o* final ne se transformait en *e* dans ce dialecte; mais la conversion fréquente ici des nominatifs neutres (*aṁ*) en nominatifs masculins (*e*) fournissait un point d'appui facile, quoique différent, à une confusion de ce genre. *Çântaṁ* ainsi placé ne se construit pas. Pour le reste de la phrase, je puis renvoyer à la note *b*. Je n'ai pas besoin d'insister sur la corrélation étroite qu'établissent entre les deux membres de la phrase les termes *yena*, —

etena, « afin que — par ce motif ». Le sens est, sous une forme légèrement différente, exactement le même qu'aux lignes 3-5. — *h.* Je ne saurais, avec les précédents commentateurs, considérer *kiṁti* comme = sert *kîrtiḥ,* mais bien comme la particule *kiṁti,* si usitée dans nos inscriptions. La désinence d'*ichitaviye* que portent toutes les versions, mais surtout la comparaison de Bhabra, l. 6, de Dh., éd. dét., 1, 2, 9-11, etc. me semble absolument décisive : *esâ*, comme il arrive ailleurs (par exemple l. 19 de l'édit précédent), et *ichitaviye* expriment des neutres. J'ai dit le sens où je prends *samatâ;* je ne connais aucune raison ni dans l'usage sanscrit ni dans l'usage buddhique de détourner le mot de sa valeur propre, qui n'est pas celle d'« impartialité » (Burnouf), d'« équité » (*æquitas,* dit M. Kern), mais celle d'« égalité », d'« uniformité ». C'est le sens qui en effet nous met sur la voie pour l'intelligence exacte de toute la pensée. — *i.* La transcription *âvṛitti* pour *âvuti,* — *âvṛiti* que porte le texte de Burnouf ne doit être qu'une faute d'impression, — est admissible; le sens de « changement de résolution » est inattendu et complètement arbitraire. J'ai averti plus haut (n. *a*) que je transcris *âyukti*. Le changement de *y* en *v* est ici trop ordinaire pour nous arrêter un seul instant; cette transcription est d'ailleurs la seule possible dans *desâvutike* du IIe éd. dét. de Dhauli (l. 8), comme M. Kern l'a bien reconnu. Il n'en est pas autrement dans le Ier éd. dét. (l. 11), pour *anâvutiyâ*, ainsi que nous le verrons plus tard. Le sens est, en effet, ex-

cellent : « A partir de maintenant, voici mon injonction, ma décision. » — *j.* J'ai eu occasion de fixer précédemment le véritable sens de *tîlita* (*tîrita*) (I, 158). *Tîreti* s'appliquant spécialement à l'*achèvement*, au *jugement* des procès, *tîlitadaṁḍa* désigne « les hommes dont la peine a été prononcée ». *Yote* me paraît parfaitement expliqué par M. Kern, grâce au rapprochement du sanscrit *yautaka*, et revient au sens, donné d'abord par Burnouf, de « sursis ». La revision des différentes versions dans le *Corpus* confirme uniformément la lecture première *jîvitâye tânaṁ*. C'est donc bien elle (et non *tiṁnaṁ*) que nous devons prendre pour base de l'interprétation. La conjecture de M. Kern (*jîvitâyeti nânâsaṁgaṁ*, etc.) serait condamnée par ce seul fait que, dans notre texte, *tânaṁ* termine la ligne; que, par conséquent, à en juger par la pratique constante de ces textes qui évitent de diviser un thème en deux d'une ligne à l'autre, la syllabe *naṁ* ne saurait être distraite de ce qui précède pour être jointe à la suite. *Tânaṁ* s'explique en effet à merveille : c'est le génitif pluriel bien connu du pronom *tad*. Il ne peut absolument s'appliquer qu'à ces condamnés qui seuls viennent d'être nommés. Il est certain, d'autre part, que ces mêmes hommes sont le sujet des verbes suivants : *dâhaṁti* et *kachaṁti*. D'où je déduis plusieurs conclusions : d'abord que *tânaṁ* appartient à la phrase dont le verbe est *nijhapayisaṁti;* elle doit d'ailleurs être close après *tânaṁ*, *va* ne pouvant être le premier mot et *nijhapayitâ* réclamant un régime. Il en résulte

d'autre part que *nijhapayisaṁti* ne peut pas avoir pour sujet les condamnés en question. Le point est d'autant plus important que le verbe a fort embarrassé les interprètes et qu'on en a jusqu'ici manqué l'explication. On a tiré *jhap* de *kshap*, causatif de *kshi*, et, du point de vue phonétique, aucune objection n'est possible. Mais, outre que ce verbe n'est point ailleurs employé avec le préfixe *ni*, cette analyse a conduit aux constructions les plus embarrassées et les moins satisfaisantes. Elles supposent d'ailleurs les condamnés pour sujet, ce qui n'est pas admissible. Nous trouvons en pâli le verbe *nijjhâpeti* (cf. Childers, *s. v.*), le causatif régulier du sanscrit *ni-dhyai*, avec le sens parfaitement légitime de : « faire connaître, tourner l'attention vers ». Nous avons bien ici la brève *nijhapeti;* mais c'est le même fait qui se produit dans *thapeti* pour *sthâpayati*, et d'autres cas encore. Rien ne s'oppose donc à ce que nous reconnaissions dans notre passage le même verbe. Le sujet sera nécessairement ou indéfini, comme il arrive souvent dans nos inscriptions (cf. un peu plus haut *dekhaṁti* du 1er édit), ou, ce qui reviendra au même, ces officiers, purushas et râjukas, dont il a été question auparavant. Un sens très naturel se dégagera ainsi pour le membre de phrase qui commence à *nâtikâvakâni*. J'accorde, dit le roi, un sursis de trois jours pour les condamnés à mort avant l'exécution de leur peine : « on ne leur en fera envisager ni plus ni moins à vivre, » en d'autres termes, on leur fera connaître que trois jours sans plus sont

tout le délai qu'il leur reste à vivre. Cette traduction convient à merveille à *nijhapayitâ* de la phrase suivante. On y a cherché un absolutif; l'emploi de *nisijitu* un peu plus haut ferait plutôt, dans ce cas, attendre ici la forme *nijhapayitu*. C'est à un participe pluriel que nous avons affaire, °*payita* pour °*pita*, comme nous trouvons en pâli et en sanscrit buddhique *vedayitaṁ*, comme nous aurons plus loin (VIII, 3) *sukhayita*. C'est, du reste, comme participe que Burnouf prenait le mot, tout en analysant le radical d'autre façon. Le sens sera donc « qui a son attention ramenée sur, qui est averti de ». Le régime ne peut être que *nâsaṁtaṁ*, qui se réduit bien, d'après le précédent de Lassen, en *nâçântaṁ* : « le terme, la limite de leur disparition, de leur exécution ». *Vâ* est *vai* ou plutôt, comme en tant de rencontres, *eva*. Il n'y a à revenir ni sur l'adjectif *pâlatika*, ni sur les futurs *dâhaṁti* et *kachaṁti*. — *k*. La locution *niludhasi kâlasi* est la dernière de cette tablette qui fasse quelque difficulté. Burnouf et M. Kern supposent l'un et l'autre une lecture *niludhasâpi kâlasi*, « pendant le temps de leur emprisonnement ». La correction est indispensable si l'on veut maintenir cette traduction. Devant l'accord des divers fac-similés successifs et des différentes versions, il serait pourtant préférable d'y échapper. A cette considération se joignent quelques scrupules moins décisifs, je l'avoue. D'abord on attendrait plutôt *nilodhasa*, comme l'ont bien senti et Burnouf et M. Kern; en second lieu, l'emploi de *kâla* pour marquer le

temps qui s'écoule, pour signifier « durée », ne me paraît pas très conforme aux habitudes de la langue. Je propose d'éviter ces difficultés, sérieuses ou légères, en prenant *kâlasi* comme le locatif de *kârâ* « prison ». Le changement de genre ne saurait nous étonner, après tant d'exemples analogues; en tout cas, il ne serait pas plus surprenant de rencontrer le locatif masculin *kârasi* de *kârâ*, que le locatif féminin *kâlâyaṁ* de *kâla* à Rûpnâth (l. 2). *Niludhasi* reprendrait dès lors son rôle de participe et le locatif s'expliquerait : « même dans un cachot fermé »; « même enfermés dans un cachot ». Cette interprétation me paraît rendre plus saisissante, au moins dans la forme, l'antithèse évidemment voulue entre ce membre de phrase et *pâlataṁ*. — *l*. Cette dernière partie, comme le marque l'*iti* final, exprime également un vœu, une intention du roi. Ce serait, à vrai dire, un potentiel qu'il nous faudrait. Peut-être sommes-nous ici, l'orthographe *vaḍhati* étant pour *vaḍhâti*, en présence d'une de ces traces du subjonctif comme on en a relevé plusieurs, soit en pâli, soit dans le sanscrit buddhique (cf. *Mahâvastu*, I, 499, etc.).

« Voici ce que dit le roi Piyadasi cher aux Devas. Dans la vingt-septième année de mon sacre, j'ai fait graver cet édit. Parmi bien des centaines de milliers d'habitants, j'ai institué sur le peuple des râjukas. Je me suis réservé personnellement toute poursuite ou tout châtiment contre eux, dans le but que ces râjukas puissent avec une confiance et une sécurité

entières vaquer à leurs fonctions, fonder et développer le bien et l'utilité de la population de mes États. Ils se rendront compte des progrès ou des souffrances, et avec les fidèles de la religion ils exhorteront la population [entière] de mes États, en vue de lui assurer le bonheur d'ici-bas et le salut à venir. Les râjukas s'appliquent à m'obéir; eux aussi les purushas obéiront à mes volontés et à mes ordres, et ils répandront les exhortations, afin que les râjukas s'appliquent à me satisfaire. De même que, après avoir confié son enfant à une nourrice habile, on se sent en sécurité, se disant : une nourrice habile s'applique à bien soigner mon enfant, de même j'ai créé les râjukas pour le bien et l'utilité de mes sujets. Pour qu'ils puissent avec confiance et sécurité, libres de préoccupation, vaquer à leurs fonctions, je me suis réservé personnellement toute poursuite, tout châtiment contre eux. Il est, en effet, désirable de faire régner l'égalité et dans les poursuites et dans les peines. A dater de ce jour, [j'introduis] la règle [suivante] : aux prisonniers qui ont été jugés et condamnés à mort, j'accorde un sursis de trois jours [avant l'exécution]. On les avertira qu'il ne leur reste ni plus ni moins à vivre. Avertis ainsi du terme de leur existence, ils feront l'aumône en vue de la vie future ou pratiqueront le jeûne. Je désire en effet que, même enfermés dans un cachot, ils assurent l'au-delà, et je souhaite de voir se développer les diverses pratiques de la religion, asservissement des sens, distribution de l'aumône.»

CINQUIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 590 et suiv. (cf. p. 965).

(1) [illegible]

(2) [illegible]

(3) [illegible]

(4) [illegible]

(5) [illegible]

(6) [illegible]

(7) [illegible]

(8) [illegible]

(9) [illegible]

(10) [illegible] (11) [illegible] (12) [illegible] (13) [illegible] (14) [illegible]

[Brahmi script] (15) [Brahmi script]

[Brahmi script] (16) [Brahmi script]

[Brahmi script] (17) [Brahmi script]

[Brahmi script]

(18) [Brahmi script]

[Brahmi script] (19) [Brahmi script]

[Brahmi script] (20) [Brahmi script]

[Brahmi script]

(1) Devânaṁpiye piyadasi[1] lâja[2] hevaṁ ahâ[3] [.] saḍvîsativasa (2) abhisitena[4] me imâni[5] jâtâni[a] avadhiyâni[6] kaṭâni seyatha[7] (3) suke sâlike[8] alune[b] cakavâke haṁse[9] naṁdîmukhe[10] gelâṭe (4) jatûkâ[11] aṁbâkapilike daḍi[12] anaṭhika-

[1] M °pîya°, A °dasî°.
[2] A °lâjâ°.
[3] A °âhâ°, R °âha°, M °heva âha°.
[4] A °vìsâtivasâbhi°, RM °vasâbhisitasa°.
[5] RM °mâni pi jâ°.
[6] RM °vadhyâni°.
[7] A °saya°.
[8] A °likâ°, RM °lika°.
[9] A °kachâke haṁsa°.
[10] A °naṁdimu°.
[11] A °jitûke°, RM °tûka°.
[12] A °kìpilikâ dubhî°, RM °pilika daḍi°.

mache[1] vedaveyake[2] (5) gaṁgâpupuṭake[3] saṁkujamache kaphaṭasayake[4] paṁnasase simale[5] (6) saṁḍake okapiṁḍe palasate setakapote gâmakapote[6] (7) save catupade ye[7] paṭibhogaṁ[8] no eti[c] na ca khâdiyatì[9] [.] ajakanâ.î[10][d] (8) eḍakâ[11] câ sûkalî[12] câ[13] gabhinî[14] va pâyamînâ[15] va[16] avadhâya[17] pâtake[18] (9) pi ca[19] kâni âsaṁmâsike[20] [.] vadhikukuṭe[e] no kataviye [.] tase[21] sajîve[f] (10) no jhâpetavye[22] [.] dâve anaṭhâye[23] vâ vihisâye[24][g] vâ no jhâpetaviye[25] [.] (11) jîvena jîve no[26] pusitaviye [.] tîsu câtuṁmâsîsu[h] tisâyaṁ[27] puṁnamâsiyaṁ[28]

[1] A °anathika°.
[2] A °davayaka°.
[3] A °papaṭa°.
[4] A °kapaṭa.. ka°, R °ṭaseya pa°.
[5] A °panasase pimale (*une lacune jusqu'à* [seta]ka°).
[6] A — kapova gamaka°.
[7] A °sava catapada ya°.
[8] A °bhoga (*une lacune de treize caractères*) nâ (*lacune jusqu'à* sajîve), R °ṭipogaṁ°.
[9] RM °yati°.
[10] D² — ajakanâni e°, RM °jakânâni e°.
[11] D² °ḍaka°.
[12] D² °kali°.
[13] M °ca°.
[14] D² °bhina°, M °gaṁbhi°.
[15] D² °payamena°.
[16] D² °vâ°.
[17] D² °vadhisâ°, RM °vadhya°.
[18] R M °pata°.
[19] RM °ke ca kâ°.
[20] D² °saṁmânike°.
[21] R °tuse°.
[22] A °jhâ (*lacune jusqu'à* câvuda°), RM °jhâpayita°.
[23] D² °âna°.
[24] D² °vipisâ°.
[25] RM °jhâpayita°.
[26] D² °jîveṁ no°.
[27] R °tisya°, M °tisiyaṁ°.
[28] R °pûnava°.

(12) tiṁni divasâni câvudasaṁ paṁnadasaṁ [1] paṭipadâye dhavâye [2] câ [3] (13) anuposatha [4] mache [5] avadhiye [6] no pi viketaviye [.] etâni [7] yevâ [8] divasâni (14) nâgavanasi kevaṭa bhogasi [i] yâni [9] aṁnâni pi jîvanikâyâni (15) no haṁtaviyâni [.] aṭhamîpakhâye [10] câvudasâye paṁnadasâye tisâye (16) panâvasune tâsu [11] câtuṁmâsîsu [12] sudivasâye gone no nîlakhitaviye [13] [j] (17) ajake eḍake [14] sûkale evâpi aṁne nîlakhiyati [15] no nîlakhitaviye [16] [.] (18) tisâye punâvasune catuṁmâsiye câtuṁmâsipakhâye [17] asvasâ gonasâ [18] (19) lakhune [19] no kaṭaviye [20] [.] yâva saḍvîṁsativasaabhisitena [21] me etâye (20) aṁtalikâye paṁnavîsati baṁdhanamokhâni [k] kaṭâni [.]

a. Le neutre *jâtaṁ* ne peut être pris ici que dans le sens qu'aurait *jâti*, «race, espèce» d'animaux. J'ai relevé ailleurs un autre exemple de cet emploi du

[1] A °paṁcada (*lacune jusqu'à* tâni yâva).
[2] RM °padaṁ dhuvâ°.
[3] D² °ca°.
[4] D² °sathaṁ°, R °sathâṁ°.
[5] D² °meche°.
[6] D² °avâdhi°, RM °vadhye°.
[7] D² °tânâ°.
[8] R °yeva°, A °yâva (*lacune jusqu'à* sudivasâ°).
[9] D² °yânî°.
[10] D² RM °ṭhamipa°.
[11] D² RM °punâ °tîsu°.
[12] M °mâsîsa°.
[13] A °nilakhitâvi°.
[14] A °eḍa (*lacune jusqu'à* lakhane).
[15] D² °khiyâti°.
[16] D² °khitaṁvi°.
[17] D² RM °câtuṁmâ°.
[18] R °svasa gonaṁsa°, M °svasa gouasa°.
[19] A — lakhane°, RM °lakhane°.
[20] D² °no khata°.
[21] D² °visati°, M. °vasâbhi°, R °vasâbhisitasa°, A °vîsativa°. (*Le reste manque jusqu'à la fin.*)

mot (*Mahâvastu*, I, 593). *Avadhiyâni kaṭâni* « ont été établis, spécifiés comme ne devant pas être tués ». — *b*. Cette énumération de noms d'animaux constitue une des difficultés principales du présent édit. Plusieurs termes, dont les lexicographes ne nous fournissent pas d'équivalents sanscrits, demeurent obscurs, et, comme il s'agit de dénominations techniques, l'étymologie, dans les cas où elle se dégage avec vraisemblance, ne saurait nous tirer d'embarras. Heureusement cette ignorance, si regrettable qu'elle soit, ne nuit pas à l'intelligence générale du morceau; la détermination plus précise de quelques-uns de ces animaux auxquels nous ne pouvons assigner de noms, ne nous avancerait guère. L'avenir, en étendant nos connaissances, comblera certainement plusieurs de ces lacunes. Ce que nous pouvons affirmer dès maintenant, c'est que l'énumération ouverte par *sayathâ* comprend les mots *save catupade* — *khâdiyati*. C'est là seulement que se termine la nomenclature générale. Ensuite commencent des interdictions temporaires ou spéciales; en sorte que la phrase suivante ne s'ouvre qu'avec *ajakâ*. Ainsi nous trouvons représentés dans la mesure d'ensemble non seulement des animaux aquatiques et des oiseaux, mais les animaux terrestres, les quadrupèdes. — Les noms *çuka* et *çârika* sont bien connus; avec *aluna*, c'est-à-dire *aruṇa*, commence l'incertitude. J'ignore quel lien Prinsep (p. 965) prétendait établir entre *Aruṇa*, le cocher mythique, à demi oiseau, de l'Aurore, et l'espèce de grue qui a reçu des Anglais dans

l'Inde le nom d'*adjutant*. Mais je suis volontiers disposé à admettre que dans cette identification ses pandits voyaient juste. Le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg ne connaît *aruṇa* comme nom d'animal que pour désigner (d'après le Suçruta) « un petit animal venimeux ». Les noms qui encadrent ici *aluna* ne permettent guère de songer à une signification pareille, mais sûrement à quelque oiseau. *Nandîmukha*, d'après le Suçruta, s'applique, paraît-il, à un oiseau aquatique; je n'ai aucun moyen d'en déterminer le vrai nom. *Gelâṭa* est entièrement incertain; il ne peut être question de l'identification avec *gṛidhra* admise par les pandits de Prinsep. L'origine du mot ne paraît pas particulièrement obscure. Le sanscrit connaît plusieurs noms d'oiseaux dans la formation desquels entre comme second membre *aṭa*, comme *vyâghrâṭa*, *dhûmyâṭa;* nous en avons probablement un nouvel exemple dans ce mot, qui se pourrait transcrire en *gairâṭa*, de *giri* « montagne ». *Jatûkâ*, la « chauve-souris », ne fait pas difficulté. Ce nom paraît clore, quant à présent, l'énumération des oiseaux. Ce n'est pas que le mot *ambâkapîlika* (°*kipilika* à Allahabad) soit clair; mais le pâli *kipillika*, par dissimilation pour *pipîlikâ*, « fourmi », semble nous donner la clef du second membre. Quant au premier, je ne saurais avec Prinsep y chercher le sanscrit *ambâ*, ni adopter pour l'ensemble le sens de « mère-fourmi », c'est-à-dire « reine des fourmis ». La spécification législative deviendrait, à force de minutie, par trop insaisissable. Je ne vois guère à choisir qu'entre

âmra « manguier » (que plus loin nous retrouverons de même sous la forme féminine *aṁbâ*) et *ambu*, « eau »; l'*â* de la désinence serait, dans le second cas, surprenant; l'inexactitude de nos textes dans la notation vocalique nous laisse cependant quelque marge, et jusqu'à nouvel ordre je me figure qu'il est ici question de quelque animal désigné par cette périphrase, la « fourmi d'eau ». Sous un point de vue au moins la conjecture est satisfaisante; le nom ouvrirait bien une série d'animaux aquatiques. En effet, celui qui vient après et dont la forme exacte (cf. M et A) est *duḍi*, désigne une petite espèce de tortue. Avec le suivant, nous avons certainement affaire à un poisson, *macha*, c'est-à-dire *matsya;* quant à la première partie du mot, je ne le prendrai pas comme Prinsep = *anarthika*, mais = *anasthika*, le poisson en question étant désigné comme n'ayant pas d'os, peut-être figurément et à cause, par exemple, de sa souplesse extrême. Le *ṭh* cérébral me paraît recommander cette étymologie. Je n'imagine pour *vedaveyaka* qu'une transcription possible : *vaidarveyaka*. *Darvi* désignant le « chaperon » des serpents, on peut supposer que *vidarvi*, ou, ce qui revient au même, la forme patronymique *vaidarveya* aurait désigné quelque poisson comme analogue au serpent « moins le chaperon »; il aurait pu ainsi désigner l'anguille, par exemple; mais c'est là une pure hypothèse, puisque je ne rencontre pas le mot dans les dictionnaires sanscrits. En partant du sens de « gonflement, enflure » constaté pour *pupputa*, il est assez naturel de

penser que *gaṁgâpupuṭaka* s'applique à certain poisson du Gange, remarquable par quelque protubérance. Le *çaṁkujamacha* ne doit pas être différent du poisson *çaṁkuci* des lexicographes sanscrits; il n'y a entre les deux qu'une nuance phonétique qu'explique assez l'affaiblissement prâcrit de *c* en *j*. Le terme suivant commence la catégorie des animaux terrestres, au moins dans sa seconde partie, *sayaka*, qui est, je pense, en sanscrit *çalyaka*, le « porc-épic ». La première est plus douteuse. Néanmoins nous retrouvons dans Yâjñavâlkya, I, 177, le porc-épic (sous la forme *çallaka*) associé à la tortue (*kacchapa*); il est bien tentant de chercher ici un rapprochement pareil et de prendre *kaphaṭa* comme équivalant au sanscrit *kamaṭha*. Je reconnais que la transition phonétique n'est rien moins que régulière, mais l'objection ne saurait être absolue, surtout pour une sorte de nom propre, d'un mot sans doute très usité et qui, même sous sa forme classique, porte tous les caractères d'une origine populaire. Précisément, dans le vers cité du Dharmaçâstra, les deux animaux sont donnés comme pouvant se manger; il est donc naturel qu'ils ne soient point enveloppés ici dans la catégorie finale *save catupade*, etc. Le même vers parle du lièvre *çaça*; nous le retrouvons dans notre *paṁnasase*, que les deux termes soient équivalents ou que l'addition de *parṇa* marque une espèce particulière. Pour *simala*, je ne puis découvrir aucun équivalent sanscrit dont la correspondance soit phonétiquement régulière ou au moins justifiable. *Saṁḍaka* est le

sanscrit *shaṇḍa* et désigne un taureau vivant en liberté. Pour *okkapiñḍa*, je ne puis offrir de traduction certaine; la forme du moins et l'existence du mot sont garanties, car nous le rencontrons en pâli. *Mahâvagga*, VI, 17, 6, il est raconté que les Bhikshus laissant hors du monastère les vivres qu'on leur a apportés, *ukkapiṇḍakâpi khâdanti corâpi haranti :* «les *ukkapiṇḍakas* les mangent, les voleurs les prennent.» On pourrait songer au *renard*, à cause de sa couleur, et en s'appuyant sur le nom d'*ulkâmukhî* qui lui est, paraît-il, appliqué. Les deux derniers termes de l'énumération *setakapota* et *gâmakapota*, qui ne prêtent à aucune équivoque et désignent évidemment deux espèces de pigeons, semblent garantir la restitution *palapate* pour *palasate*, c'est-à-dire la «tourterelle»; la correction de 𑀲 en 𑀧 est des plus aisées, et, quelle que soit la netteté avec laquelle sont gravées ces inscriptions, il ne manque pas dans nos reproductions d'exemples certains de corrections nécessaires. Si de nouvelles revisions garantissaient d'une façon définitive la lecture *palasate*, il ne resterait qu'à y reconnaître le pâli *parasato*, et à traduire par «rhinocéros» (cf. Trenckner, *Pâli miscell.*, I, 50), ce qui après tout est possible. — *c*. Prinsep, tout en construisant mal la phrase, avait bien reconnu le sens de l'expression *paṭibhogaṁ eti* «entrer dans, servir à la consommation». Le roi, qui veut restreindre autant que possible le meurtre des animaux, interdit naturellement d'une façon générale de tuer tous ceux qui ne servent pas à des

besoins urgents, dont le meurtre n'est conséquemment pas indispensable; je suppose que *paṭibhoga* ne désigne pas exclusivement l'alimentation, mais en général les besoins que des animaux morts peuvent servir à satisfaire. S'il en était autrement, *na ca khâdiyati* ne ferait que redoubler la pensée sans y rien ajouter de nouveau. — *d*. Après les interdictions générales et absolues viennent les interdictions accidentelles et temporaires. *Ajakânânî* ne donne pas de sens; il nous faut un féminin singulier, et il n'y a pas de place ici pour un pluriel neutre. Il suffit d'une légère correction de ⊥ en + pour obtenir la lecture *ajakâ kâni* = *ajakâ khu* qui est complètement satisfaisante (cf. I, 161); la particule *kâni* revient justement dans le membre de phrase voisin. Les pandits de Prinsep, avertis par le voisinage de *gabbhinî*, avaient reconnu le vrai sens de l'adjectif suivant; nous ne saurions pourtant le transcrire *payasvinî;* mais nous lirons *pîyamânâ*, qui donne bien le sens de « allaitant ». C'est, de même, *avadhiyâ* et non *avadhâya* qu'il faut lire, et avec R et M, *potaka* au lieu de *pâtaka*. *Âsaṁmâsika* est nécessairement formé de *â-shaḍ-mâsa;* il est donc, en somme, défendu de tuer les mères (chèvres, brebis et truies) quand elles sont pleines ou qu'elles allaitent, et leurs petits tant qu'ils n'ont pas atteint six mois. — *e*. *Vadhri* signifiant « eunuque », *vadhi-kukkuṭa* ne peut être pris que comme un composé qui signifie « chapon ». — *f*. *Tase sajîve* fait un pendant exact à l'expression *sajîvâni prâṇakâni* d'un passage du *Mahâvastu*, I, 22,

5 : « il ne faut brûler vivant aucun être animé », comme nous faisons, par exemple, pour les porcs. — *g*. Cette *vihiṁsâ* s'applique à la destruction du gibier, amenée par l'incendie du bois où il vit. — *h*. Nous sommes, dans cette fin d'édit, en présence de trois séries de dates dont l'explication précise offre plus d'une difficulté. Nous n'en séparerons pas l'interprétation. Il est nécessaire d'en rapprocher deux indications analogues empruntées aux édits détachés de Dhauli et de Jaugada. Je réunis dans un seul tableau toutes ces données :

A	B	C
tîsu câtuṁmâsîsu	aṭhamîpakhâye	tisâye
tisâyaṁ puṁnamâsiyaṁ	câvudasâye	punâvasune
tiṁni divasâni : câvudasaṁ	paṁnaḍasâye	câtuṁmâsiye
paṁnaḍasaṁ	tisâye	câtuṁmâsipakhâye
paṭipadâye	punâvasune	
dhuvâye ca anuposathaṁ	tîsu câtuṁmâsîsu	
	sudivasâye	

et dans les édits détachés :

I	II
anucâtuṁmâsaṁ tisena nakhatena (Dh.)	tisanakhatena (Dh.)
anucâtuṁmâsaṁ tisenaṁ (J.)	anutisaṁ (J.)

Je dois avertir d'abord que, malgré l'analogie des termes, l'indication des édits détachés ne me paraît

pas avoir avec celle de notre tablette une similitude entière; je ne crois pas que dans les deux cas les significations se confondent. La forme, du reste, diffère. Mais si nous comparons d'abord entre elles les expressions des deux édits détachés, nous trouvons que le second omet *anucâtuñmâsañ*. Comme il s'agit dans les deux cas de la lecture publique des édits eux-mêmes, il est impossible d'imaginer pourquoi il y aurait entre les deux données une différence intentionnelle. Il me paraît indubitable que *tisanakhatena* ou *anutisañ* du second emporte exactement le même sens que la locution plus développée du premier. J'en conclus d'abord que *anucâtuñmâsañ* contient, non pas une spécification restrictive, mais le simple rappel d'une indication impliquée par la seule expression *tisena nakhatena*. La relation entre les deux termes ne saurait être la même que celle qui doit exister ici entre les deux premiers de notre liste A. En effet, si les éléments thématiques sont les mêmes, l'emploi grammatical est, dans les deux cas, fort différent. Les féminins *câtuñmâsî* et *tisâ* ne peuvent, conformément à l'usage, désigner que « la pleine lune correspondant à chacune des fêtes dites *câturmâsyas* (triannuelles); la pleine lune en conjonction avec le nakshatra tishya » (cf. la formation de *çravaṇâ* d'après Pâṇini, IV, 2, 5). Au contraire, *tisena nakhatena* ne peut désigner « la pleine lune de Tishya », mais signifie littéralement « sous le nakshatra Tishya »; *anucâtuñmâsañ* ne doit pas s'analyser *anucaturmâsañ*, et se traduire : « tous les quatre mois; »

l'*á* serait, dans cette hypothèse, inexplicable; la seule transcription possible est *anucâturmâsyaṁ* «à chacune des fêtes dites *câturmâsyas*». Et, en effet, nous trouvons de même *anu* combiné avec un nom de fête dans *anûposathaṁ* «à chaque uposatha». D'après cette analogie et étant donnée l'équivalence de *anutisaṁ* (J.) et de *tisanakhatena*, il faudrait rendre toutes ces expressions : *tisena nakhatena*, *tisena*, etc. : «à la fête de Tishya.» L'addition *anucâtuṁmâsaṁ* prouve, en effet, qu'il s'agit d'une fête correspondant à la date de ces trois sacrifices annuels des brâhmanes; et il est clair que la date de ces sacrifices étant fixée par le retour de trois pleines lunes déterminées ne saurait correspondre régulièrement, dans la réalité des données astronomiques, avec un seul et même nakshatra. Voici donc ma double conclusion : 1° que l'indication des édits détachés est à traduire : «à la fête de Tishya» et «à la fête de Tishya qui se célèbre à chacune des fêtes câturmâsyas»; 2° que cette donnée est sans importance pour notre passage, dans l'interprétation duquel elle ne peut nous guider. C'est cette interprétation qui nous intéresse surtout quant à présent. — Dans la série A, un groupe se détache d'abord par sa forme syntactique; ce sont les *tiṁni divasâni*, etc., c'est-à-dire «trois jours, le quatorzième, le quinzième (du mois) et la pratipad (c'est-à-dire le premier jour du demi-mois qui recommence).» Il est évident que cette indication doit trouver une spécification nécessaire dans ce qui précède; la seule

question qui puisse s'élever est de savoir s'ils portent seulement sur *tisâyaṁ puṁnamâsiyaṁ* (j'accepte provisoirement cette lecture) ou aussi sur *tîsu câtuṁmâsîsu.* Grammaticalement, nous pourrions hésiter, mais la donnée suivante, *dhuvâye ca anuposathaṁ,* tranche la question. Ces mots ne se peuvent traduire que : « et à jour fixe, chaque uposatha », en d'autres termes « et d'une façon générale, chaque jour d'uposatha ». On peut comparer l'emploi de *dhruva* dans le premier des Quatorze édits. Comme chaque jour de pleine lune est nécessairement jour d'uposatha, la mention séparée des trois pleines lunes des mois où se célèbre la fête appelée *câturmâsya* serait absolument oiseuse. Il faut donc voir dans toute la première partie jusqu'à *dhuvâye* un complexe unique, et traduire : « lors des pleines lunes des mois où se célèbre la fête càturmâsya et de la pleine lune de Tishya, les quatorzième et quinzième jours et le jour suivant. » J'ai admis jusqu'ici que la leçon *puṁnamâsiyaṁ* était certaine. Mais j'avoue que je suis très éloigné de le penser. J'en dirai mon sentiment après avoir expliqué les deux dernières séries. — La troisième ne présente guère d'incertitude. Elle comprend « la pleine lune en conjonction avec Tishya, la pleine lune en conjonction avec Punarvasû, la pleine lune qui correspond à chacun des sacrifices càturmâsyas »; quant au dernier terme *câtuṁmâsipakhâye, câturmâsîpaksha* désigne, conformément à l'usage, la demi-lunaison qui suit la pleine lune (chaque pleine lune) dite *câturmâsî;* et comme

il est question ici d'un jour en particulier, le féminin *câtuṁmâsipakhâ* qu'il faut, bien entendu, compléter par *tithi*, représente certainement le premier jour de cette demi-lunaison ; il équivaut exactement à *paṭipadâye* de la première énumération, en tant que ce mot porte sur *tisu câtuṁmâsîsu*. J'ajoute que la différence de forme entre le singulier *câtuṁmâsiye* que nous avons ici pour désigner chacune des pleines lunes *câturmâsî* et le pluriel *tîsu câtummâsîsu* de la série A serait de nature, s'il en était besoin, à confirmer l'application que j'ai faite tout à l'heure de cette locution : elle établit entre les deux cas une distinction intentionnelle; or le sens certain dans la présente énumération ne laisse pour la précédente d'autre possibilité que celle que d'autres considérations nous recommandaient d'abord. — Les trois premiers termes de la série B ne prêtent à aucune hésitation. *Aṭhamîpakhâ* est l'équivalent, dans une construction un peu irrégulière, de *pakshâshṭamî* « le huitième jour de la demi-lunaison » (cf. par exemple *Dhammap.*, p. 404 : *câtuddasî pañcadasî yâva pakkhassa aṭṭhamî*), c'est-à-dire « de chaque lunaison ». C'est la locution à laquelle correspond exactement l'expression singhalaise *atawaka* (*ashṭapaksha*) (Sp. Hardy, *East. Monach.*, p. 236). Mais le 14 et le 15 ne désignent-ils que le 14 et le 15 du mois, c'est-à-dire de la première moitié, correspondant ainsi à la pleine lune, ou bien s'appliquent-ils aussi à la seconde quinzaine de chaque mois? A en juger par les habitudes modernes (cf. Sp. Hardy, *loc. laud.*), on

pourrait incliner vers la première solution; mais comme la notion d'un triple uposatha par demi-lunaison, le 8, le 14 et le 15, nous est expressément attestée par le *Mahâvagga* (II, 4, 2), je n'hésite pas à penser que telle est aussi l'intention du roi dans ce passage. Il est vrai qu'il paraît régner dans la tradition, relativement à l'uposatha, une grande incertitude. Le même ouvrage, un peu plus loin (II, 14, 1), n'admet que « deux uposathas, celui du 14 et celui du 15 ». En revanche, un autre passage (II, 34, 3-4) parle expressément du *pâṭipada uposatha*, c'est-à-dire de celui qui correspond au premier jour du mois (l'*amawaka* de la terminologie singhalaise). Je ne doute pas, en effet, que ce jour ne fût considéré par Piyadasi comme environné d'une consécration religieuse. C'est sur ce seul jour que peut porter la différence entre l'expression générique de la série A *dhuvâye anuposathaṁ* et notre série B; si cette expression plus courte n'est point répétée ici, c'est nécessairement en vue d'exclure quelque élément qu'elle contient; cet élément ne saurait être que la *pratipad*. Pour le reste de l'énumération, je puis me référer à ce qui a été dit de la série A et du pluriel *tîsu câtuṁmâsîsu;* ici encore, toutes les pleines lunes étant comprises dans les dates *câvudasâye* et *paṁnaḍasâye*, les termes *tisâye* — *câtuṁmâsîsu* ne peuvent avoir d'autre utilité que de servir de déterminatifs au dernier, *sudivasâye*. Malheureusement ce terme est pour moi obscur; je ne connais pas d'exemple parallèle de l'emploi technique du mot. Il nous faut visiblement

ici autre chose qu'une donnée astrologique vague, correspondant, je suppose, à l'expression védique *sudinatve ahnâm̃* (cf. Weber, *Die Ved. Nachrichten von den Naksh.*, II, 315). La comparaison des autres listes doit nous guider. On verra par la suite que les actes interdits successivement par le roi constituent nécessairement une série de gravité décroissante. Il est donc *a priori* plus que vraisemblable que les listes de jours réservés, étant donné ce fait qu'il y a une distinction, doivent aller parallèlement en se réduisant : la seconde contiendra moins de jours que la première; la troisième, moins encore que la seconde; mais tous les jours exceptés dans les deux dernières devront être compris dans la première. D'une façon générale, cette conjecture se justifie à première vue. Entre la liste B et la liste C, elle ne se vérifie dans le détail qu'à une condition, c'est que *câtum̃mâsîpakhâ* puisse être compris dans la dernière partie de B, *tîsu câtum̃mâsîsu sudivasâ*. En effet, les pleines lunes de Tishya, de Punarvasù et des câturmâsyas sont englobées dans les deux premiers termes *câvudasâ* et *pam̃nadasâ*. D'autre part, entre A et B, pour qu'une correspondance analogue s'établisse, il faut que la dernière partie de B, *tisâye — sudivasâ*, soit englobée par A, ou dans le dernier terme, *dhuvâye ca anuposatham̃*, ou dans l'avant-dernier, *tîsu — paṭipadâye*. Dans le premier cas, les trois premiers termes de B embrassant tous les jours d'uposatha sauf le *pâṭipada uposatha*, *sudivasâ* devrait désigner le 1[er] du mois, le 1[er] de la moitié blanche (du mois dont la

pleine lune est en conjonction avec Tishya et Punarvasû et des trois mois de câturmâsya); dans le second, il désignerait le 1er de la moitié noire qui suit (les pleines lunes en question). Donc, en résumé, C paraît *exiger* que *sudivasâ* désigne le 16 des mois indiqués, A *permet* cette interprétation. La conclusion s'impose : il ne nous reste qu'à admettre que B a effectivement en vue «le jour qui tombe après les pleines lunes en conjonction avec Tishya, avec Punarvasû, et les pleines lunes des mois de càturmâsya». On peut être un peu surpris de trouver le nom de *sudivasa* «jour de bon augure» appliqué au 1er de la moitié noire, alors qu'en général c'est la moitié blanche qui passe pour particulièrement favorable. Mais ce scrupule tombe nécessairement devant le fait positif que, au témoignage parfaitement clair de notre première énumération, le jour en question, au moins dans les lunaisons spécifiées, était considéré comme ayant une consécration religieuse. — Cette concordance nécessaire entre nos trois listes sur laquelle je viens de m'appuyer nous conduit à une dernière remarque. L'expression *tisâyaṁ puṁnamâsiyaṁ* de A a dû étonner le lecteur; *tisâyaṁ* suffirait, comme l'attestent les listes suivantes; en tout cas, c'est plutôt près de *tîsu câtuṁmâsîsu*, les pleines lunes indiquées les premières, qu'on attendrait l'addition de *puṁnamâsî*. D'autre part, la pleine lune en conjonction avec Punarvasù joue dans la suite un rôle qu'il est inadmissible qu'elle n'ait point ici : comment serait-il permis de tuer des animaux un

jour où il n'est même pas permis de les marquer? Je n'hésite pas à admettre que, au lieu de *puñnamâsiyañ,* c'est *punâvasuyañ* qu'il faudrait. Je ne méconnais pas qu'une pareille correction peut paraître hardie, en face de l'accord au moins apparent de plusieurs versions dispersées en des lieux divers. Et pourtant, quelles qu'en soient les difficultés, que cet accord soit ou non moins réel que ne l'ont cru les yeux des explorateurs prévenus par une première lecture, en apparence très simple, du pilier de Delhi, à quelque intermédiaire, à quelque accident qu'elle soit imputable, je ne peux m'empêcher de voir dans *puñnamâsiyañ* une erreur certaine pour *punâvasuyañ.* Aussi bien, ce mot semble ici jouer de malheur. Dans les deux répétitions suivantes, nos fac-similés portent °*vasune.* Seule la première reproduction des *Asiatic Researches* nous indique, au moins dans le second cas, la vraie lecture et écrit *punâvapuye* pour *punâvasuye.* A la rigueur, la forme *punâvasune* se pourrait expliquer, mais difficilement; étant donnée l'extrême ressemblance qui existe entre les signes 𑀦 et 𑀬, je ne doute guère qu'il ne faille rétablir la seule forme normale °*vasuye.* — *i.* Les deux mots *nâgavana* et *kevaṭabhoga* font quelque difficulté. L'étymologie en est claire (*kaivartabhoga*), mais ni l'un ni l'autre ne paraissent être, dans la littérature connue, d'usage et de sens consacrés. Ils se prêteraient assez bien à être employés comme noms propres. Mais comment le roi désignerait-il particulièrement deux endroits déterminés, voisins, par exemple, de

sa capitale, dans des édits destinés à être répandus dans tout son empire? La conjecture est improbable. Ce qui me paraît certain, c'est que, des deux termes, le premier se rapporte à la chasse, le second à la pêche. Un passage, malheureusement corrompu, du *Mahâvastu* (I, 24 et les notes) m'a fait penser à des sortes de parcs où l'on enfermait le gibier en provision, sauf à l'abattre au fur et à mesure des besoins : *nâgavana* « parc aux éléphants » pourrait désigner un enclos de ce genre. *Kevaṭabhoga* pourrait signifier un réservoir de pêche ou de pêcheur, comme il en existe par tous pays. On comprendrait, même dans une prohibition générale comme celle que nous avons ici, que ces termes fussent expressément relevés; le roi interdirait, aux jours spécifiés, de tuer n'importe quels animaux, quadrupèdes ou poissons, même ceux que le réduit qu'ils habitent destine à la nourriture des hommes et désigne à une mort prochaine. — *j*. Le seul mot obscur est, dans cette phrase, le verbe *nîlakhiyati*. Prinsep avait naturellement songé au verbe *raksh*; mais je ne vois pas qu'il soit possible ni d'expliquer un *nîrakshati*, ni, en passant sur cette difficulté, de tirer de cette assimilation aucun sens raisonnable. C'est au thème *laksh* qu'il se faut adresser. Précisément la phrase suivante roule sur la défense du *lakshaṇa*. Dans un sûtra bien connu de Pâṇini (VI, 3, 115) *lakshaṇa* est employé pour les marques, *svastika*, *maṇi*, etc., que, comme l'explique le scholiaste, on imprime sur l'oreille des bestiaux pour distinguer le propriétaire

de chacun. Ce sens est parfaitement convenable pour notre *lakhana* (ou même *lakhune*, comme écrit D, de même que, en pâli, nous avons *pukkusa* pour *pukkasa*); et, en effet, les bœufs et les chevaux sont des animaux domestiques, susceptibles par conséquent de recevoir des marques de ce genre. Mais que ferons-nous de *nîlakhiyati* dans la phrase présente? Il est naturel dans le radical *lakh* de chercher encore le sanscrit *laksh*. Il est évident, d'autre part, qu'il y a entre les deux opérations successivement énumérées une différence considérable; la conclusion ressort non seulement de la différence des formules employées, non seulement du préfixe ajouté dans le premier cas, omis dans le second, mais aussi de cette circonstance que, dans tous les deux, il est question, en partie au moins, des mêmes animaux, des bœufs (*gonasa*). L'*î* long, à peu près constant dans toutes les versions, de *nîlakhiyati*, témoigne que la véritable transcription ne peut être que *nirlaksh*. Cette analyse permet, en effet, une traduction très simple. En remontant cette fois au sens connu pour *lakshaṇa* de « parties sexuelles », un dénominatif *nirlakshay* signifiera « couper, châtrer ». Et, en effet, tous les animaux cités, étant des animaux domestiques, sont de ceux qui doivent être ainsi mutilés. Je crois retrouver le même sens dans *nirlakshaṇa* opposé à *lakshaṇavant* par un vers du Râmâyaṇa (éd. Gorr., II, 118, 5) que cite le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, mais qu'il interprète, à tort je crois, d'une façon beaucoup plus vague. On voit mainte-

nant pourquoi j'ai parlé plus haut d'une gradation décroissante dans la série des cas prévus par notre édit : les premières prohibitions portent sur le meurtre des animaux; la seconde série interdit de les mutiler, la troisième, d'infliger à certains d'entre eux cette souffrance beaucoup plus légère qui consiste, par exemple, à leur fendre une oreille. — *k*. Le sens de cette dernière phrase a été, je pense, bien défini par Lassen (II², 272, n.), non que j'adopte le sens d'« exécution » qu'il revendique directement pour *bandhana : bamdhanamokkha* signifie littéralement « délivrance des liens, mise en liberté ». Mais si le roi ne parlait que de la mise en liberté de vingt-cinq prisonniers en vingt-cinq ans, la clémence pourrait, en effet, paraître médiocre. D'autre part, la répétition de vingt-cinq amnisties générales en vingt-cinq ans équivaudrait à la suppression de tout châtiment. Je pense donc, me référant au rapprochement, dans l'édit précédent, des termes *bamdhanabadha* et *patavadha*, encore qu'ils ne soient pas synonymes, que Piyadasi ne parle ici que de prisonniers importants, et que, comme tout à l'heure, cette qualification est ici appliquée exclusivement à des condamnés à mort. C'est ausssi bien la seule interprétation qui justifie la présence à cette place de cette déclaration, à la fin d'un édit consacré à recommander d'une façon générale le respect de la vie.

La traduction suivante résulte des observations qui précèdent :

« Voici ce que dit le roi Piyadasi cher aux Devas. Dans la vingt-septième année de mon sacre, j'ai interdit de tuer aucun des animaux appartenant aux espèces suivantes, à savoir : les perroquets, les çârikas, les aruṇas, les cakravâkas, les flamants, les nandîmukhas, les gairâṭas, les chauves-souris, les fourmis d'eau (?), les tortues appelées *duḍi*, les poissons appelés *anasthikas*, les vaidarveyakas, les pupputas du Gange, les poissons appelés *çaṁkuja*, les tortues et les porcs-épics, les parṇasasas (?), les simalas (?), les taureaux qui errent en liberté, les renards (?), les tourterelles, les pigeons de l'espèce blanche, les pigeons de village, et toutes les espèces de quadrupèdes qui n'entrent pas dans l'usage et que l'on ne mange point. Quant aux chèvres, aux brebis et aux truies, on ne doit les tuer ni pendant qu'elles allaitent ni quand elles sont pleines, non plus que leurs petits au-dessous de six mois. Il ne faut pas faire de chapons. Il ne faut brûler vivant aucun être. Il ne faut mettre le feu à un bois ni par méchanceté ni pour tuer les animaux qui l'habitent. Il ne faut pas se servir d'êtres vivants pour nourrir des êtres vivants. Aux trois pleines lunes des câturmâsyas, à la pleine lune qui est en conjonction avec le nakshatra Tishya, à celle qui est en conjonction avec le nakshatra Punarvasû, le 14, le 15 et le jour qui suit la pleine lune, et, d'une façon générale, chaque jour d'uposatha, il ne faut ni tuer ni mettre en vente des poissons. Ces mêmes jours, il ne faut abattre ni les animaux enfermés soit dans des parcs à gibier,

soit dans des réservoirs de pêche, ni aucune autre catégorie d'êtres vivants. Le 8, le 14 et le 15 de chaque demi-lunaison, et le jour qui suit la pleine lune de Tishya, de Punarvasû et des trois câturmâsyas, il ne faut mutiler ni bœuf, ni bouc, ni bélier, ni porc, ni aucun autre des animaux que l'on a accoutumé de mutiler. Le jour de la pleine lune de Tishya, de Punarvasû, des câturmâsyas et le premier jour de la quinzaine qui suit une pleine lune de câturmâsya, il ne faut marquer ni bœuf ni cheval. Dans le cours des vingt-six années écoulées depuis mon sacre, j'ai mis en liberté vingt-six [condamnés à mort]. »

SIXIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 596 et suiv.; Kern, p. 92 et suiv.

(1) 𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑀺𑀬𑁂 𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺𑀮𑀸𑀚𑀸𑀳𑁂𑀯𑀁𑀆𑀳𑀸 𑀤𑀼𑀯𑀸𑀟𑀲 (2) 𑀯𑀲𑀅

𑀪𑀺𑀲𑀺𑀢𑁂𑀦𑀫𑁂 𑀥𑀁𑀫𑀮𑀺𑀧𑀺𑀮𑀺𑀔𑀸𑀧𑀺𑀢𑀸 𑀮𑁄𑀓𑀲𑀸 (3) 𑀳𑀺𑀢𑀲𑀼𑀔𑀸𑀬𑁂 𑀲𑁂

𑀢𑀁𑀅𑀧𑀳𑀝𑀸 𑀢𑀁𑀢𑀁𑀥𑀁𑀫𑀯𑀠𑀺𑀧𑀸𑀧𑁄𑀯𑀸 (4) 𑀳𑁂𑀯𑀁𑀮𑁄𑀓𑀲𑀸 𑀳𑀺𑀢𑀲𑀼𑀔𑁂

𑀢𑀺𑀧𑀝𑀺𑀯𑁂𑀔𑀸𑀫𑀺 𑀅𑀣𑀇𑀬𑀁 (5) 𑀦𑀸𑀢𑀺𑀲𑀼 𑀳𑁂𑀯𑀁𑀧𑀢𑀺𑀬𑀸𑀲𑀁𑀦𑁂𑀲𑀼 𑀳𑁂𑀯𑀁

𑀅𑀧𑀓𑀞𑁂𑀲𑀼 (6) 𑀓𑀺𑀫𑀁𑀓𑀸𑀦𑀺𑀲𑀼𑀔𑀁 𑀅𑀯𑀳𑀸𑀫𑀻𑀢𑀺 𑀢𑀣𑀸𑀘𑀯𑀺𑀤𑀳𑀸𑀫𑀺

𑀳𑁂𑀫𑁂𑀯 (7) 𑀲𑀯𑀦𑀺𑀓𑀸𑀬𑁂𑀲𑀼 𑀧𑀝𑀺𑀯𑁂𑀔𑀸𑀫𑀺 𑀲𑀯𑀧𑀸𑀲𑀁𑀟𑀸𑀧𑀺𑀫𑁂𑀧𑀽𑀚𑀺𑀢𑀸

(8) 𑀯𑀺𑀯𑀺𑀥𑀸𑀬𑀧𑀽𑀚𑀸𑀬𑀸 𑀏𑀘𑀼𑀇𑀬𑀁𑀅𑀢𑀦𑀸 𑀧𑀘𑀽𑀧𑀕𑀫𑀦𑁂 (9) 𑀲𑁂𑀫𑁂

[Brahmi script] (10) [Brahmi script]

[Brahmi script]

(1) Devânaṁpiye[1] piyadasi lâja[2] hevaṁ ahâ[3] [.] duvâḍasa (2) vasaabhisitena[4] me dhaṁmalipi[a] likhâpitâ lokasâ[5] (3) hitasukhâye [.] se taṁ[b] apahâṭâ[6] taṁtaṁ dhaṁmavaḍhi pâpovâ[7] (4) hevaṁ lokasâ[8] hitasukheti paṭivekhâmi atha[9] iyaṁ (5) nâtisu hevaṁ paṭiyâsaṁnesu[10] hevaṁ apakaṭhesu[11] (6) kimaṁ[12] kâni[c] sukhaṁ[13] avahâmìti[14] tatha[15] ca vidahâmi[16] [.] hemevâ[17] (7) savanikâyesu[18][d] paṭivekhâmi [.] savapâsaṁḍâ[19] pi me pùjitâ[20] (8) vividhâya pûjâyâ[21] [.] e cu iyaṁ atanâ[22]

[1] M °napi°.
[2] R °lâjâ°.
[3] A °ahâ (*lacune jusqu'à* [va]dhi pâpova), R °âhâ°, M °âha°.
[4] RM °vasâbhi°.
[5] RM °pita lokasa°.
[6] RM °haṭa°.
[7] ARM °pâpova°.
[8] RM °lokasa°.
[9] RM °athâ°.
[10] A °atha . . . yâpâ . . patiyâ°, RM °patyâ°.
[11] A °kaṭhasa°, M °kathesu°.
[12] RM °kiṁmaṁ°, A °kima°.
[13] A °sakhaṁ°.
[14] RM °âvahâ°, A °hâmiti°.
[15] RM °tathâ°, A °hâmiti°.
[16] A °vidapomi°.
[17] A °hevaṁmeva°, RM °meva°.
[18] A °sani . . koyesu°.
[19] A °saḍâ°.
[20] RM °jita°.
[21] A °dhâya sakâcà e°, RM °jàya°.
[22] RM °tana°.

pacûpagamane[1] (9) se me moṁkhyamate[2] [.] saḍvìsativasaabhisitena[3] me (10) iyaṁ[4] dhaṁmalipi[5] likhâpitâ[6] [.]

a. Egaré par la phrase suivante, dont il méconnaissait complètement le sens, Prinsep interprétait l'absence du pronom *iyaṁ*, à côté de *dhaṁmadipi*, comme impliquant que cet édit de la XIIIe année aurait été conçu dans des termes opposés au nôtre et inspiré par des doctrines que le roi renierait maintenant. Lassen (II², 276 n. 2) s'est rallié avec quelque réserve à cette étrange idée. Le texte n'autorise en aucune façon une interprétation de ce genre. Traduite littéralement, la phrase donne purement et simplement ce sens : « C'est dans la treizième année après mon sacre que j'ai fait graver un édit pour le bien et le bonheur du peuple, » c'est-à-dire, bien évidemment : « que j'ai fait graver *pour la première fois* ». Cette idée contenue dans la phrase peut seule expliquer pourquoi le roi introduit ici cette mention. On va voir que cette observation si simple emporte une conclusion fort inattendue et très importante. On se souvient que les derniers mots du XIIIe édit sont immédiatement suivis, à Khâlsi, de caractères que j'ai pu corriger avec certitude en *aṭhavâsâbhisitasa* et dont l'équivalent certain, bien que très

[1] A °pâcupa°.
[2] A °makhyamute°, R °mukhyamute°, M °mokhyamute°.
[3] A °dvasati°, RM °vasâbhi°.
[4] A °iya°.
[5] A °dhama°.
[6] RM °pita°, A °pitâ ti°.

altéré, se démêle encore à Kapur di Giri (1, 253). J'avais rattaché ces mots au XIIe édit, trompé par les divisions introduites dans les reproductions du *Corpus*, que je croyais reposer sur des traces positives conservées par la pierre elle-même. Une obligeante communication de M. Kern me permet d'apporter à ce passage une rectification certaine : il faut, suivant son ingénieuse conjecture, distraire du XIIe édit les mots en question; ils forment, au contraire, le début du XIIIe, et le génitif °*abhisitasa* est en accord avec *Piyadasisa*. On effacera donc, à la fin de ma traduction du XIIe édit, les mots qui sont enfermés entre crochets, et l'on modifiera le début du XIIIe de la façon suivante : « Dans la neuvième année de son sacre, le roi Piyadasi cher aux Devas a fait la conquête du territoire immense du Kaliṅga. » Or, c'est, on l'a vu par ma traduction, à cette conquête, aux horreurs dont elle a été l'occasion, que le roi rattache sa conversion religieuse. Nous tenons donc ces deux faits : d'abord que la conversion du roi date de la *neuvième* année de son sacre, et en second lieu qu'il n'a commencé à faire graver des édits inspirés par ses nouveaux sentiments religieux que dans la *treizième* année. Ce qui, pour le dire en passant, concorde fort bien avec cette indication du Ve édit de Girnar d'après laquelle la création des *Dharmamahâmâtras* date de sa *quatorzième* année. De ces deux faits rapprochons le début des édits de Sahasarâm et de Rûpnâth. D'après la version de ce passage rectifiée très justement par M. Oldenberg (*Mahâvagga*,

I, p. xxxviii, note, *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.*, XXXV, 473), le roi qui parle déclare qu'il a passé « plus de deux ans et demi après sa conversion sans témoigner un zèle actif, mais que, au moment où il parle, il y a un an qu'il manifeste un pareil zèle ». Si nous additionnons les chiffres, nous trouvons, d'une part, que Piyadasi a été après son sacre huit ans et une fraction, soit huit ans et demi, avant de se convertir, puis qu'il a été plus de deux ans et demi, soit deux ans et trois quarts, avant de donner des preuves effectives de son zèle religieux; cela fait un total approximatif de onze années, plus une fraction, de froideur religieuse. C'est seulement alors, c'est-à-dire, en effet, dans la douzième ou treizième année de son sacre que son zèle se marque au dehors. C'est précisément à cette date que son témoignage dans le présent passage place ses premiers édits religieux. Il y a là une coïncidence que personne ne voudra considérer comme accidentelle; il en résulte cette conclusion importante que, contrairement aux doutes émis de plusieurs côtés et à la thèse habilement soutenue par M. Oldenberg (*Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.*, loc. laud.), l'auteur des inscriptions de Sahasarâm et de Rûpnâth est indiscutablement le même Piyadasi de qui émanent les tablettes de Girnar et les édits de nos colonnes, et que nous sommes certainement avec ces inscriptions sur le terrain buddhique. Il s'ensuit, en outre, que les édits de Sahasarâm et de Rûpnâth, étant de la treizième année de son sacre, sont certainement des premiers qu'il ait fait graver,

probablement ceux-là mêmes auxquels il fait allusion dans le passage qui nous occupe. — *b.* Ce membre de phrase renferme deux mots difficiles : l'un *pâpova* a été définitivement expliqué par M. Kern comme = *prâpnuyât;* je crois que le savant professeur de Leyde a été moins heureux pour le premier, *apahâṭâ* ou *apahaṭa.* Il le prend comme = *a-prahartâ*, du nom verbal *prahartar,* avec *tañ* pour régime direct ; mais, outre qu'une pareille construction, partout assez pénible, répugne aux habitudes de style de nos monuments, elle ne donne pas un sens bien satisfaisant : c'est trop peu de ne pas mutiler ces édits pour acquérir, comme le dit la suite, des vertus diverses. Tout d'abord, je crois que le membre de phrase va jusqu'à °*sukheti;* le *ca* qui, à la ligne 6, suit *tatha*, prouve que la phrase entière se divise en deux moitiés parallèles, la première partie de chacune d'elles étant formée par la pensée du roi, que marque et encadre un *iti*, la fin par les deux verbes *paṭivekhâmi* et *tathâ vidahâmi.* Cette construction rend plus aisée l'explication du *se* initial : il se rapporte nécessairement à *loke* impliqué dans le *lokasa* qui précède. Ceci posé, le sens général que l'on attend pour la proposition tout entière est quelque chose comme : en s'instruisant par ces édits, les hommes pratiqueront certaines vertus et ils en seront plus heureux et meilleurs. Il me semble qu'on arrive aisément à cette traduction en prenant *apahâṭa* comme un absolutif, pour *apahṛitya* ou même *apahṛitvâ* (on pourrait songer à corriger *apahâṭi*, cf. ci-dessus I, 53,

ou même *apahaṭu*). Le sens d'« enlever pour s'approprier » qu'exprime exactement *apa-har* pourrait, il me semble, s'appliquer sans trop de hardiesse dans l'esprit du roi au fait des gens qui, au passage, emporteront dans leur souvenir quelques lambeaux de ses exhortations, et, sous cette inspiration, s'amélioreront en telle ou telle manière. (On remarquera la locution distributive *taṁ taṁ*.) Le sens me paraît de la sorte beaucoup mieux lié. — *e*. A *atha iyaṁ* correspond exactement la locution pâlie *yathayidaṁ*, connue aussi du sanscrit buddhique. Pour les caractères *kimaṁkâni*, nous n'avons pas besoin de recourir à la correction vraiment désespérée *kâmakâli*. La conjonction *kâni* nous est maintenant familière, et l'édit suivant (l. 18) va la ramener, associée au pronom interrogatif. Reste *kimaṁ*. D'après des observations antérieures (I, 18-19), nous sommes autorisés à entendre *kim u*, une formule interrogative fort ordinaire. En dehors de cette lecture, je ne verrais qu'un autre expédient, ce serait d'admettre que *kiṁ*, tombé dans le sentiment de la langue au rôle de simple particule, aurait en quelque sorte doublé sa désinence par l'adjonction de la désinence neutre et adverbiale; nous aurions ici *kimaṁ* comme le pâli a *sudaṁ* pour *svidaṁ*, c'est-à-dire *svid*. Je dois avouer que mes préférences sont pour la première solution. — *d*. La comparaison du XIIe édit me paraît fixer le sens de *nikâya* pour le présent passage, où il est, comme dans l'autre, étroitement rapproché de *pâsaṁda* : ce sont les corps de fonctionnaires, d'offi-

ciers royaux, sur lesquels Piyadasi exerce une surveillance dont le IVe édit de Delhi soulignait tout à l'heure le caractère personnel. — *e*. Le XIIe édit nous permet encore d'entrer dans le sens exact de cette dernière phrase. L'obscurité réside dans les mots *atanâ pacupagamane*, non que le substantif *pacupagamana* prête beaucoup à l'équivoque; il ne peut guère désigner que l'action de se rapprocher avec respect, et, en admettant que *prati* ajoute une nuance distributive ou individuelle, on le traduira aisément par « accession, adhésion personnelle ». Mais quelle est la relation entre les deux mots? M. Kern transcrit *atana* et y voit un génitif. Dans ce cas, c'est *atane* qu'on attendrait; abstraction faite de cette difficulté, dont, après tout, il faut tenir compte, la traduction qu'il propose : « ma propre croyance (*mijne eigene belijdenis*) » suppose pour *pacupagamana* une application bien particulière, une déviation du sens étymologique bien hardie dans un mot dont rien ne nous garantit l'emploi technique. Dans le XIIe édit, nous avons une pensée tout à fait analogue à la précédente : « Piyadasi . . . honore toutes les sectes . . . par des honneurs de divers genres ». Suit une phrase que la particule *tu* place à première vue dans une certaine antithèse à l'égard de la précédente : « Mais il y attache moins d'importance qu'au vœu de voir régner leur essence », les vertus qui constituent leur partie essentielle. Or ici aussi la particule *cu* annonce dans le second membre de phrase une nuance antithétique. Si nous traduisons littéralement en pre-

nant la forme *atanâ* comme exacte, nous arrivons à ce sens : « mais c'est l'adhésion personnelle [aux sectes] que je considère comme l'essentiel ». L'adhésion personnelle et réfléchie aux doctrines des diverses religions, c'est évidemment la condition nécessaire de leur *sâravaḍhi*, comme s'exprime l'édit douzième. Cette interprétation, sans toucher au texte transmis, nous conduit donc directement et sans violence à une pensée qui fait pendant à l'idée du XIIe édit. C'est là une considération qui me paraît de nature à la recommander puissamment, surtout dans un texte qui, comme le nôtre, est loin de fuir les répétitions, ainsi qu'on en jugera mieux encore par le VIIIe édit.

« Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. Dans la treizième année de mon sacre, j'ai [pour la première fois] fait graver des édits pour le bien et le bonheur du peuple. Je me flatte qu'il en emportera quelque chose et que par là, à tel ou tel égard, il fera des progrès dans la religion, qu'ainsi cela profitera au bien et au bonheur du peuple, et je prends les dispositions que je crois de nature à procurer le bonheur aussi bien de mes sujets éloignés que de ceux qui sont près de moi et de mes propres parents. C'est ainsi que je surveille tous les corps de fonctionnaires. Toutes les sectes reçoivent de moi des honneurs de divers genres. Mais c'est l'adhésion personnelle [à leurs doctrines et à leurs pratiques] que je considère comme le point capital. J'ai fait gra-

ver cet édit dans la vingt-septième année de mon sacre. »

SEPTIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 597 et suiv.

(11) 𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑀺𑀬𑁂 𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺 𑀮𑀸𑀚𑀸 𑀳𑁂𑀯𑀁 𑀆𑀳𑀸 𑀬𑁂𑀅𑀢𑀺𑀓𑀁𑀢𑀁

(12) 𑀅𑀁𑀢𑀮𑀁 𑀮𑀸𑀚𑀸𑀦𑁂 𑀳𑀼𑀲 𑀳𑁂𑀯𑀁 𑀇𑀙𑀺𑀲𑀼 𑀓𑀣𑀁 𑀚𑀦𑁂 (13) 𑀥𑀁

𑀫𑀯𑀠𑀺𑀬𑀸 𑀯𑀸𑀠𑁂𑀬 𑀦𑁄 𑀘𑀼 𑀚𑀦𑁂 𑀅𑀦𑀼𑀮𑀼𑀧𑀸𑀬𑀸 𑀥𑀁𑀫𑀯𑀠𑀺𑀬𑀸 (14) 𑀯𑀠𑀺

𑀣𑀸 𑀏𑀢𑀁 𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑀺𑀬𑁂 𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺 𑀮𑀸𑀚𑀸 𑀳𑁂𑀯𑀁𑀆𑀳𑀸 𑀏𑀲𑀫𑁂

(15) 𑀳𑀼𑀣𑀸 𑀅𑀢𑀺𑀓𑀁𑀢𑀁𑀘 𑀅𑀁𑀢𑀮𑀁 𑀳𑁂𑀯𑀁 𑀇𑀙𑀺𑀲𑀼 𑀮𑀸𑀚𑀸𑀦𑁂 𑀓𑀣𑀁

𑀚𑀦𑁂 (16) 𑀅𑀦𑀼𑀮𑀼𑀧𑀸𑀬𑀸 𑀥𑀁𑀫𑀯𑀠𑀺𑀬𑀸 𑀯𑀸𑀠𑁂𑀬𑀸𑀢𑀺 𑀦𑁄𑀘 𑀚𑀦𑁂 𑀅𑀦𑀼𑀮𑀼

𑀧𑀸𑀬𑀸 (17) 𑀥𑀁𑀫𑀯𑀠𑀺𑀬𑀸 𑀯𑀠𑀺𑀣𑀸 𑀲𑁂𑀓𑀺𑀦𑀲𑀼 𑀚𑀦𑁂 𑀅𑀦𑀼𑀧𑀝𑀺𑀧𑀚𑁂𑀬𑀸

(18) 𑀓𑀺𑀦𑀲𑀼 𑀚𑀦𑁂 𑀅𑀦𑀼𑀮𑀼𑀧𑀸𑀬𑀸 𑀥𑀁𑀫𑀯𑀠𑀺𑀬𑀸 𑀯𑀸𑀠𑁂𑀬𑀸𑀢𑀺 𑀓𑀺𑀦𑀲𑀼

𑀓𑀸𑀦𑀺 (19) 𑀅𑀪𑁆𑀬𑀼𑀁𑀦𑀸𑀫𑀬𑁂𑀳𑀁 𑀥𑀁𑀫𑀯𑀠𑀺𑀬𑀸𑀢𑀺 𑀏𑀢𑀁𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑀺𑀬𑁂 𑀧𑀺

𑀬𑀤𑀲𑀺 𑀮𑀸𑀚𑀸 𑀳𑁂𑀯𑀁 (20) 𑀆𑀳𑀸 𑀏𑀲𑀫𑁂 𑀳𑀼𑀣𑀸 𑀥𑀁𑀫𑀲𑀸𑀯𑀦𑀸𑀦𑀺

𑀲𑀸𑀯𑀸𑀧𑀬𑀸𑀫𑀺 𑀥𑀁𑀫𑀸𑀦𑀼𑀲𑀣𑀺𑀦𑀺 (21) 𑀅𑀦𑀼𑀲𑀸𑀲𑀸𑀫𑀺 𑀏𑀢𑀁𑀚𑀦𑁂 𑀲𑀼𑀢𑀼

𑀅𑀦𑀼𑀧𑀝𑀻𑀧𑀚𑀻𑀲𑀁𑀢𑀺 𑀅𑀪𑁆𑀬𑀼𑀁𑀦𑀫𑀺𑀲𑀁𑀢𑀺

(11) Devânaṁpiye piyadasi lâjâ hevaṁ âhâ [.] ye atikaṁ-taṁ (12) aṁtalaṁ lâjâne husa [a] hevaṁ ichisu kathaṁ jane

(13) dhaṁmavaḍhiyâ vaḍheyâ no cu jane anulupâyâ dhaṁmavaḍhiyâ (14) vaḍhithâ [.] etaṁ [b] devânaṁpiye piyadasi lâjâ hevaṁ âhâ [.] esa me (15) huthâ atâkaṁtaṁ ca [c] aṁtalaṁ hevaṁ ichisu lâjâne katha jane (16) anulupâyâ dhaṁmavaḍhiyâ vaḍheyâti no ca jane anulupâyâ (17) dhaṁmavaḍhiyâ vaḍhithâ [.] se kina su [d] jane anupaṭipajeyâ (18) kina su jane anulupâyâ dhaṁmavaḍhiyâ vaḍheyâti kina sû kâni (19) abhyuṁnâmayehaṁ [e] dhaṁmavaḍhiyâti [.] etaṁ devânaṁpiye piyadasi lâjâ hevaṁ (20) âhâ [.] esa me huthâ dhaṁmasâvanâni [f] sâvâpâyâmi dhaṁmânusathini (21) anusisâmi etaṁ jane sutu anupaṭipajîsati abhyuṁnamisati [.]

a. La vraie forme serait *huṁsaṁ* pour *huṁsu;* nous avons déjà rencontré les deux orthographes *huṁsaṁ*, Kh. VIII, l. 22, et *ahuṁsu*, G. VIII, l. 2; nous relèverons plus loin *husaṁ*, S. l. 2, et *husu*, R. l. 2; c'est la forme à laquelle correspond *abhûṁsu* ou *abhuṁsu* du sanscrit buddhique. Pour les troisièmes personnes en *thâ*, comme *vaḍhithâ*, et à la phrase suivante, *huthâ*, cf. *Mahâvastu*, I, p. 378. Il est clair qu'il faut, après *vaḍheyâ*, suppléer *iti* qui paraît en effet dans la répétition : le membre de phrase exprime les intentions de ces anciens rois. *Anulûpa* «conforme», paraît porter sur les vœux, les désirs des rois. — *b.* Je doute fort que *etaṁ* doive être pris comme pronom, ici ni dans la répétition de la ligne 19. On ne modifie guère une formule stéréotypée comme celle en présence de laquelle nous nous trouvons ici, surtout pour une addition qui serait si peu significative. J'ai relevé précédemment à Girnar (VIII, l. 3) et à Khâlsi (VIII, l. 23) des exemples de *eta* représentant *atra* (pâli *ettha*); je crois que nous avons ici un cas nou-

veau du même emploi (*etaṁ*, comme à Kh. nous avons *etâ*, comme nous avons eu *savataṁ*, etc.), et que, dans les deux phrases, le mot serait représenté assez exactement par notre «alors». — *c*. Il y a ici une répétition qui donne à toute la pensée une allure singulièrement embarrassée et lourde. Pour lui rendre au moins un développement régulier et possible, il ne faut pas mettre tout à fait sur le même plan les deux formules *devânampiye* . . .*âha*. La première introduit simplement l'observation qu'a faite le roi; la seconde annonce les solutions pratiques, les décisions qu'il y rattache; car telle est l'intention de *esa me huthâ* «j'ai pris cette résolution», comme le montre la répétition de cette formule, à la ligne 26. Le *ca* qui paraît ici fait pendant à celui qui vient après, dans *no ca jane*, etc. — *d*. C'est *kinassu* qu'il faut entendre; car la forme exacte de cet instrumental est *kinâ* comme on peut voir par *Hemacandra*, III, 69. C'est le pâli *kenassu*, en sanscrit *kenasvid;* tout à l'heure la locution va être complétée par l'adjonction de *kâni*; je me suis expliqué plus haut sur cette particule. — *e*. L'actif *abhyunnamati*, comme on le voit par la dernière ligne, est ici employé dans le même sens de «se relever» qui est acquis en pâli pour *unnamati* (*Lotus*, p. 456) et qu'on n'attendrait qu'au passif. *Abhyunnâmayati* signifie donc «faire progresser». Il a été question plus d'une fois du potentiel en *ehaṁ*, pour *eyaṁ*. — *f*. Pour *sâvana*, cf. l'édit suivant, l. 1; nous le retrouverons à Rûpnâth (l. 5) et à Sahasarâm où il est, par erreur, écrit *savane*. Il

faut l'*â* long; c'est l'action de faire entendre, la promulgation, la prédication de la religion. Il va sans dire que *anusisâmi* est une mauvaise lecture pour *anusâsâmi*.

La traduction de cet édit est, de toutes peut-être, celle qui laisse le moins de place à l'incertitude :

« Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. Les rois qui ont gouverné dans le passé ont [bien] formé ce vœu : comment arriver à ce que les hommes fassent des progrès dans la religion? Mais les hommes n'ont pas fait dans la religion des progrès conformes [à leur désir]. Alors voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. J'ai fait cette réflexion : puisque les rois qui ont gouverné dans le passé ont formé ce vœu : comment arriver à ce que les hommes fassent dans la religion des progrès conformes [à leur désir]? et que les hommes n'ont pas fait dans la religion des progrès conformes [à leur désir], par quel moyen amener les hommes à suivre la bonne voie? Par quel moyen arriver à ce que les hommes fassent dans la religion des progrès conformes [à mon désir]? Par quel moyen pourrais-je bien les faire avancer dans la religion? Alors voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. J'ai pris la résolution de répandre des exhortations religieuses, de promulguer des instructions religieuses; les hommes, entendant cette [parole], entreront dans la bonne voie, ils avanceront [dans le bien]. »

HUITIÈME ÉDIT.

(ÉDIT CIRCULAIRE.)

Prinsep, p. 602 et suiv. — Lassen (p. 270, n. 1; p. 275, n. 3) et Burnouf (p. 749 et suiv.) n'en ont commenté ou traduit à nouveau que de courts fragments.

(1) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] (2) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] (3) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible] (4) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (5) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (6) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (7) [illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (8) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (9) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (10) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

𑀲𑀺𑀢𑁂𑀦𑀫𑁂 𑀇𑀬𑀁 𑀥𑀁𑀫𑀮𑀺𑀩𑀺 𑀮𑀺𑀔𑀸𑀧𑀸𑀧𑀺𑀢𑀸 𑀏𑀢𑀁 𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑀺𑀬𑁂

𑀆𑀳𑀸 𑀇𑀬𑀁 (11) 𑀥𑀁𑀫𑀮𑀺𑀩𑀻 𑀅𑀢 𑀅𑀣𑀺 𑀲𑀺𑀮𑀸𑀣𑀁𑀪𑀸𑀦𑀺 𑀲𑀺

𑀮𑀸𑀨𑀮𑀓𑀸𑀦𑀺𑀯𑀸 𑀢𑀢 𑀓𑀝𑀯𑀺𑀬𑀸 𑀏𑀦 𑀏𑀲 𑀘𑀺𑀮𑀞𑀺𑀢𑀺𑀓𑁂 𑀲𑀺𑀬𑀸

(1) Dhaṁmavaḍhi yâca[a] bâḍhaṁ vaḍhisatâ etâye me aṭhâye dhaṁmasâvanâni sâvâpitâni dhaṁmanusathini vividhâni ânâpitâni [.] yathatiyipâ[b] pi bahune janapiṁ âyatâ ete palâyovadisaṁti pi pavithalisaṁti pi [.] lajûkâ pi bahukesu pânasatasahasesu âyatâ tepi me ânapitâ hevaṁ ca hevaṁ ca paliyovadâtha (2) janaṁ dhaṁmayutaṁ[c] [.] devânaṁpiye piyadasi hevaṁ âhâ [.] etameva me anuvekhamâne[d] dhaṁmathaṁbhâni kaṭâni dhaṁmamahâmâtâ kaṭâ dhaṁma... kaṭe [.] devânaṁpiye piyadasi lâjâ hevaṁ âhâ [.] magesa pi me nigohâni lopâpitâni châyopagâni[e] hosaṁti pasumunisânaṁ aṁbâvaḍikâ lopâpitâ aḍhakosikâni pi me udapânâni (3) khanâpâpitâni niṁsi — ḍhayâ[f] ca kâlâpitâ âpânâni me bahukâni tata tata kâlâpitâni paṭibhogâye pâsumunisânaṁ [.] sa — esa paṭibhoge nâma[g] [.] vividhâyâ hâ sukhâyanâyâ pulimehi pi lâjihi mamayâ ca sukhayite loke imaṁ cu dhaṁmânupaṭîpatî anupaṭîpajaṁtu tâ etadathâ me (4) esa kaṭe [.] devânaṁpiye piyadasi hevaṁ âhâ [.] dhaṁmamahâmâtâ pi me ta[h] bahuvidhesu aṭhesu ânugahikesu viyâpaṭâ se pavajîtânaṁ ceva gihithânaṁ ca sava...ḍesu pi ca viyâpaṭâ se[i] [.] saṁghaṭhasi pi me[1] kaṭe[j] ime viyâpaṭâ hohaṁti ti [.] hemeva bâbhanesu âjîvikesu pi me kaṭe (5) ime viyâpaṭâ hohaṁti [.] nighaṁṭhesu pi me kaṭe ime viyâpaṭâ hohaṁti [.] nânâpâsaṁḍesu pi me kaṭe ime viyâpaṭâ hohaṁti ti [.] paṭivisiṭhaṁ paṭîvisiṭhaṁ tesu tesu te . mahâmâtâ[k] dhaṁmamahâmâtâ ca me etesu ceva viyâpaṭâ savesu ca aṁnesu pâsaṁḍesu [.] devânaṁpiye piyadasi lâjâ hevaṁ âhâ [.] (6) ete ca aṁne ca

[1] L'*m* porte ici à la fois le signe de la voyelle *e* et de la voyelle *u*.

bahukâ mukhâ[l] dânavâsagasi viyâpaṭâ se mama ceva devinaṁ ca [.] savasi ca me olodhanasi te bahuvidhena â.lena[m] tâni tâni tuṭhâyatanâni pati... [.] hida ceva disâsu ca dâlakânaṁ[n] pi ca me kaṭe aṁnânaṁ ca devikumâlânaṁ ime dânavisagesa viyâpaṭâ hohaṁti ti (7) dhaṁmâpadânaṭhâye dhaṁmânupaṭipatiye [.] esa hi dhaṁmâpadâne dhaṁmapaṭipati ca yâ iyaṁ[o] dayâ dâne sace socave madave sâdhama ca lokasa evaṁ vaḍhisati ti [.] devânaṁpiye.... lâjâ hevaṁ âhâ [.] yâni hi kâni ci mamiyâ sâdhavâni kaṭâni taṁ loke anûpaṭipaṁne taṁ ca anuvidhiyaṁti tena vaḍhitâ ca (8) vaḍhisaṁti ca mâtâpitisu sususâyâ gulusu sususâyâ vayomahalakânaṁ anupaṭîpatiyâ bâbhanasamanesu kapanavalâkesu âvadâsabhaṭakesu saṁpaṭîpatiyâ[p] [.] devânaṁpiy...dasi lâjâ hevaṁ âhâ [.] munisânaṁ cu[q] yâ iyaṁ dhaṁmavaḍhi vaḍhitâ duvehi yeva âkâlehi dhaṁmaniyamena ca nijhatiyâ ca [.] (9) tata cu lahu sadhaṁmaniyame nijhatiyâ va bhuye [.] dhaṁmaniyame cu kho esa ye me iyaṁ kaṭe imâni ca imâni jâtâni avadhiyâni aṁnâni pi cu bahu.. dhaṁmaniyamâni[r] yâni me kaṭâni [.] nijhatiyâ va cu bhuye munisânaṁ dhaṁmavaḍhi vaḍhitâ avihiṁsâye bhutânaṁ (10) anâlaṁbhâye pânânaṁ [.] se etâye athâye iyaṁ kaṭe putâpapotike caṁdamasuliyike hotu ti tathâ cu anupaṭipajaṁtu ti [.] hevaṁ hi anupaṭipajaṁtaṁ hidatapalate âladha[s] hoti [.] satavisativasâbhipâtena[t] me iyaṁ dhaṁmalibi likhapâpitâ ti [.] etaṁ devânaṁpiye âhâ [.] iyaṁ (11) dhaṁmalibi ata[u] athi silâthaṁbhâni vâ silâphalakâni vâ tata kaṭaviyâ ena esa cilaṭhitike siyâ [.]

a. L'inscription ne peut commencer par un *ca* qui n'a pas de corrélatif dans la suite. Je n'hésite pas à admettre qu'il faut lire 𑀬𑀸𑀯 pour 𑀬𑀸𑀘, ce qui constitue à peine une correction. *Yâva* devra se prendre ici comme il est quelquefois usité en pâli (conf. l'exemple du *Dhammap.*, p. 118, l. 1, cité par Childers) dans le sens de *yena*, « afin que » Cet emploi a

de l'analogie avec celui que j'ai relevé dans un passage du *Mahâvastu* (I, 131, 3) où *yâvaṁ* ne peut se traduire que « car, parce que ». Le corrélatif est ici *etâye aṭhâye*. — *b*. Ce mot n'est évidemment plus très net sur la pierre. Le premier fac-similé lisait [caractères brâhmî], en pointant simplement les trois premières lettres, pour bien marquer qu'elles ne sont pas clairement apparentes. M. Cunningham donne [caractères brâhmî]; mais dans sa transcription, il enferme entre crochets les quatre premiers caractères; c'est évidemment qu'il ne les démêle pas avec une certitude entière. Aussi bien, la divergence entre les deux lectures d'une part et, de l'autre, le fait que ni l'une ni l'autre ne se prêtent à une transcription satisfaisante, prouvent que le texte est ici fort douteux. Force nous est d'avoir recours à une conjecture. Par les édits détachés de Dhauli et de Jaugada nous voyons, ce qui est d'ailleurs impliqué par la nature même des choses, que le roi avait, pour la surveillance morale et religieuse qui le préoccupe tant, distribué à poste fixe ses divers ordres de fonctionnaires par villes ou par provinces. Je proposerais donc volontiers de lire ici [caractères brâhmî] « beaucoup [d'officiers] ont été commissionnés, *chacun dans un district* ». Cette restitution paraît *a priori* très peu violente. Il est clair qu'une revision attentive de la pierre pourra seule faire juger le degré de probabilité qu'elle a pour elle. La correction de *janapiṁ* en *janasi* ne peut, elle, faire doute. Relativement à *âyatâ*, cf. ci-dessus, éd. IV, n. *a*. *Parithalati* indique que les fonc-

tionnaires devront oralement « développer » les conseils que le roi ne peut, dans ses inscriptions, donner qu'en raccourci. — *c.* Sur ce membre de phrase, voyez des observations antérieures, éd. IV, n. *d.* Quant à la forme de l'impératif en *âtha*, elle est connue par le pâli; on peut comparer aussi *Mahâvastu*, I, 499. — *d.* Sur l'orthographe *anuvekhamâna*, cf. ci-dessus, IIIe édit, n. *c.* Entre *dhaṃma* et *kaṭe* la lacune paraît être d'environ trois caractères. Heureusement elle est sans grande portée pour le sens général. On pourrait penser que, dans son intégrité, la pierre portait *dhaṃmasâvane kaṭe.* Je dois dire pourtant que, dans sa transcription, le général Cunningham fait suivre *dhaṃma* de *kha* qu'il enferme entre parenthèses; j'en conclus que cette lettre n'est rien moins que distincte. Si elle l'est en effet, j'avoue qu'il ne me vient en esprit aucun expédient pour achever le mot. — *e.* Pour le commencement de phrase, comp. G. II, l. 5 et suiv. J'ai dit, dès le début de cette étude, pourquoi je considère le signe ⅃ dans les mots *aṃbâvaḍikâ* et *aḍhakosikâni* comme une simple variante dans la forme du +. Effectivement nous retrouverons le premier dans l'édit de la reine, sous sa forme habituelle, *aṃbâvaḍikâ.* Le mot m'embarrasse davantage dans sa partie radicale, au moins en ce qui touche le second terme. Le premier, *amba* = *âmra*, ne laisse prise à aucune incertitude. Burnouf traduit l'ensemble, à l'exemple de Prinsep, par « plantations de manguiers », sans d'ailleurs s'arrêter à l'explication du détail; c'est, je suppose, par une

simple inadvertance qu'il y rattache l'épithète *aḍhakosikâni*. Les pandits de Prinsep traduisent « mango-trees », transcrivant une fois *âmravṛikshâḥ*, ce qui est inadmissible, et une fois *âmravalikâḥ* d'où je ne sais comment tirer ce sens. Une analyse *âmra* + *âvali* qui donnerait « des lignes, des rangées de manguiers », paraît exclue par l'orthographe *vaḍikâ*, constante dans les deux passages. On pourrait prendre le mot comme une orthographe populaire pour *vaṭikâ*, *vaṭî* (comme nous aurons *libi* = *lipi*), équivalant à *vaṭa*, d'où ce sens « des manguiers et des figuiers ». Mais nous tombons alors dans une difficulté nouvelle : dans l'édit de la reine cette traduction se fond malaisément dans l'ensemble de la phrase; le mot étant coordonné avec *âlâme*, *ârâmaḥ*, ne peut guère être qu'un singulier de signification collective. D'autre part, une inscription de Junnar (Burgess et Indraji, *Cave-temple Inscriptions*, p. 47, n° 15) porte *âbikâbhati*, dont il faut rapprocher, dans des inscriptions voisines, *jâbubhati* (p. 46, n° 14) et *karajabhati* (p. 48, n° 17); les dernières expressions sont rendues par MM. Burgess-Bühler « plantation de jambus », « plantation de karañjas », *Archæological Survey West. Ind.*, IV, p. 97; pour la première MM. Burgess-Indraji proposent « champ de manguiers ». Je suppose que, dans l'un ou l'autre cas, c'est à la transcription *bhṛiti* que l'on songe. Encore qu'un pareil sens ne soit pas, au moins à ma connaissance, consacré pour ce mot, il se dérive sans trop d'effort de sa valeur étymologique. Mais, si tentant que soit le rapprochement

des deux termes *âbikâbhati* et *ambâvaḍikâ*, il me semble bien difficile d'établir entre eux une complète équivalence; une orthographe *vaḍi* pour *bhṛiti* est difficilement admissible dans nos monuments, à côté de la forme courante qui serait *bhati;* et cette analogie, si elle m'a paru assez curieuse pour mériter d'être rappelée, ne coupe point court à nos incertitudes. Ce qui me paraît en somme à peu près sûr, c'est qu'il faut expliquer *aṁbâvaḍikâ* comme un substantif féminin signifiant quelque chose comme « plantation, parc de manguiers »; le plus probable est à mon avis de chercher dans *vaḍikâ* pour *vâḍikâ* une orthographe populaire de *vâṭâ, vâṭî* dans le sens de « enclos », par conséquent « parc » ou « jardin ». — *f.* Bien que, dans sa transcription, le général Cunningham ne marque pas de lacune entre les caractères *si* et *ḍha* et que la ligne supérieure témoigne qu'il y a ici dans la pierre un défaut antérieur à la gravure, il me semble indubitable qu'il est tombé ici un ou plusieurs caractères. La lecture qui nous est fournie, *niṁsiḍhayâ,* ne s'explique pas; il est d'autant plus malaisé de la compléter avec vraisemblance que nous ne pouvons calculer, à cause de la détérioration de la pierre, le nombre exact des lettres manquantes. Un seul point me paraît extrêmement probable, c'est que les caractères *ḍhayâ* doivent être lus *ḍhaye* ou *ḍhiye* et sont la fin du mot *[po]ḍhiye* ou *poḍhaye.* Cette forme *poḍhi* = scrt. *prahi* revient sans cesse dans les inscriptions des grottes; il suffit de renvoyer d'une façon générale aux recueils cités dans la note précédente. Ces

« fontaines » sont précisément ce qu'on pourrait *a priori* attendre ici. Quant à la première partie du mot, je n'ai rien de convaincant à proposer. Il faudrait, avant de s'avancer, connaître avec plus de précision l'état exact du monument. J'ignore si les caractères lus *niṁsi* sont ou non sujets à quelque doute. Dans le premier cas, et s'il était permis d'y toucher, on pourrait songer à l'expression *sinânapoḍhi* = *snânaprahi* que paraît employer une inscription (*Cave-temple Inscriptions*, p. 16, n° 21); on restituerait et on compléterait ici *nahâ*[*napo*]*ḍhiye;* il serait donc question de piscines. Une future revision du monument décidera du sort que mérite cette hypothèse provisoire. — *g.* Jusqu'à *pasumunisânaṁ* la phrase se développe avec une entière clarté. A cet endroit, la lacune qui suit *sa* jette malheureusement de l'incertitude. Ce qui est hors de doute, c'est qu'on a jusqu'ici mal coupé la suite. Après Prinsep et Lassen, Burnouf englobe les mots *esa paṭibhoge nâma* dans la proposition suivante. Mais le *hi* qui accompagne *vividhâyâ* prouve à n'en pas douter que, avec ce mot, commence une phrase nouvelle; elle se construit en effet d'elle-même, les particules *pi* et *ca* étant corrélatives : « en effet, tant les rois antérieurs que moi-même nous avons favorisé le bonheur du peuple par différents progrès ». La suite, *imaṁ cu*, etc. est, par la particule *cu*, marquée comme faisant à ce premier membre de phrase une manière d'antithèse, ce qui ressort bien de cette traduction : « Mais la grande préoccupation qui m'a inspiré, moi, c'est

le désir de développer la pratique de la religion. » Il s'ensuit, d'une part, qu'une phrase est complète avec *pasumunisânaṁ*, et en second lieu qu'une autre phrase également complète commence à *vividhâyâ*. Les mots *sa. . .esa paṭibhoge nâma* doivent donc de leur côté former une proposition complète. Un des procédés de style les plus familiers au roi consiste, on l'a vu par bien des exemples, à reprendre un terme qui vient d'être employé dans un sens ordinaire et familier pour le transporter par quelque addition ou allusion dans le domaine moral et religieux : « Les pratiques traditionnelles sont une fort bonne chose, mais la grande affaire, c'est la pratique de la religion » (G. IX); « l'aumône est fort louable, mais la vraie aumône, c'est l'aumône des exhortations religieuses (*ibid.*); » « il n'y a qu'une conquête qui mérite ce nom, c'est la conquête des esprits à la religion, qu'un plaisir solide, le plaisir qu'on trouve à pratiquer et à favoriser la religion » (XIII[e] édit), etc. Nous sommes ici en présence d'une figure analogue. Le roi vient de parler de « jouissance » (*paṭibhoga*) au sens matériel et physique, comme au II[e] édit; aussitôt il reprend : « Mais voici la vraie jouissance » (*paṭibhoge nâma*), c'est de faire ce que je fais, en vue de la religion et de ses progrès dans le peuple. Cependant, comme cette jouissance n'est pas le fait de tout le monde, je suppose que c'est en même temps *sa* jouissance à lui que le roi opposait ici à la jouissance vulgaire des êtres en général (*pasumunisânaṁ*); et j'admettrais volontiers que la lacune doit être comblée par *sa* [*tu mama*] *esa*. . . ou quel-

que chose d'approchant. Quoi qu'il en soit de cette conjecture, la manière de couper la phrase et le sens de l'ensemble me paraissent assurés. C'est, naturellement, *sukhîyanâya* qu'il faut lire. J'ai relevé déjà précédemment (I, 135, 136) l'instrumental *mamayâ*, écrit tout à l'heure *mamiyâ*. Il faut sans doute prendre *etadathâ* pour = *etadathaṁ*, comme *anupaṭipaṭî* = *anupaṭipaṭiṁ*. Si la lecture des deux fac-similés était moins nette, on serait porté à rentrer dans l'analogie de la plupart des passages où figure ici cette locution, et à lire *etadathâye esa°*. Je ne crois pas le changement indispensable. — *h*. Tel que le texte nous est ici livré, nous ne pouvons que considérer les mots *dhaṁmamahâmâtâ pi me* comme formant une phrase entière, et corriger le *ta* suivant en *te*. Mais il est surprenant que le roi ne reprenne pas ici sa façon de parler habituelle qui serait *°me kaṭâ*, d'autant plus que le pronom *te* fait double emploi avec son équivalent *se* qui suit *vyâpaṭâ*. Nous avons rencontré déjà cette locution *vyâpaṭâ se*, et j'ai dit les motifs (I, 131) qui ne permettent guère de prendre *se* pour autre chose qu'une forme parallèle de *te*. Ils se fortifient d'un fait que nous pouvons remarquer ici même, où nous voyons les expressions *ime viyâpaṭâ* et *viyâpaṭâ se* s'échanger et se suppléer l'une l'autre. S'il en est ainsi, le rapprochement de *te* et *se* dans la même proposition devient assez improbable. — *i*. Pour ce second membre de phrase, comp. G. v, l. 4, qui permet de compléter avec certitude *sava[pâsaṁ]ḍesu*. — *j*. On pourrait aisément construire

le locatif *saṁghaṭhasi* avec *kaṭa*, dans ce sens : « touchant, en vue de, l'intérêt du *saṁgha* ». Cette construction est déjà moins probable, dans le membre de phrase qui suit, pour *nigaṁṭhesu*, etc. ; elle est tout à fait inadmissible, à la ligne 6, pour *dâlakânaṁ*. Et en effet, partout ici, *viyâpaṭa* réclame nécessairement un régime. J'en conclus que, dans cette série de propositions, les mots *me kaṭe* représentant une sorte de parenthèse, *kṛita* y est pris par conséquent, comme nous avons vu *kicca* à Girnar (IX, 9), dans le sens de « penser, souhaiter » : « ils s'occuperont, telle est ma pensée, tel est mon but, des intérêts du *saṁgha*, » etc. Pour cette surveillance attribuée aux officiers du roi sur le clergé, on peut se référer au VI[e] édit de Girnar, l. 7-8. — *k*. La lettre qui suit *te* paraît avoir été encore lisible au temps où fut relevé le premier fac-similé. En tout cas, nous ne pouvons hésiter à lire, comme lui, *te te*, la répétition distributive qui fait pendant à *tesu tesu*, chaque *mahâmâtra* se trouvant ainsi chargé d'une secte en particulier (*paṭivisiṭhaṁ*). Une distinction est marquée d'ailleurs entre les mahâmâtras chargés chacun en particulier d'une des sectes qui viennent d'être indiquées et les dhaṁmamahâmâtras à qui est confiée une surveillance générale tant sur ces corporations que sur toutes les autres. — *l*. Je ne crois pas qu'il puisse y avoir de doute sur la division des mots *bahukâ mukhâ*. Le sens figuré de *mukha*, pour dire « moyen », semble suffisant pour garantir la seule interprétation qui soit ici possible, celle de « débouché, intermédiaire ». On peut

en quelque mesure comparer l'emploi de *dvâra* (*duvâla*) dans les édits détachés de Dhauli, I, 3; II, 2. « Tels sont, avec beaucoup d'autres encore, mes intermédiaires; ils s'occupent de distribuer les aumônes qui viennent tant de moi que des reines. » Pour ce qui est de ces dernières, nous aurons une allusion expresse à leur intervention dans le fragment d'édit d'Allahabad. — *m*. Il est certain qu'il faut compléter *â*[*kâ*]*lena*. *Tuṭhâyatanâni* ne donne pas de sens admissible; le mot est certainement incorrect; je crois que le remède est facile à indiquer, et qu'il suffit de lire *yathâyatanâni;* 𑀬 pour 𑀢 est une correction bien facile. Le verbe est malheureusement mutilé; mais quel qu'il ait été dans son intégrité, *pativekhaṁti* ou *paṭijaggaṁti* ou quelque autre, le sens général n'en est pas douteux. Les officiers préposés par le roi à l'intérieur de son palais (cf. le v[e] des Quatorze édits) « surveillent chacun les appartements qui lui sont attribués ». *Âyatana* désigne une partie de l'*orodhana*, de l'ensemble des appartements intérieurs. — *n*. J'avoue que je suis assez embarrassé pour marquer la nuance exacte qui sépare *dâlaka* de *devikumâra*. Le premier désigne d'une façon générale des « enfants » du roi. Quant à *devikumârâ*, comme il vient d'être question des aumônes des reines (*devinaṁ ca*), il est extrêmement probable qu'il faut prendre le composé non comme *dvandva* mais comme *tatpurusha*. D'autre part, si nous traduisons littéralement « nos enfants et les autres princes, fils des reines », il faudra admettre que les *dârakas* forment une catégorie spé-

ciale parmi les *devikumâras;* mais c'est bien plutôt l'inverse que l'on attend : les fils des reines reconnues doivent former une classe particulière et privilégiée parmi la descendance du roi. Je ne vois qu'une ressource, c'est d'admettre ici pour *anya* le même emploi appositionnel que l'on connaît en grec (*οἱ ἄλλοι ξύμμαχοι*, les autres, à savoir les alliés); *dâlaka* désignerait spécialement les fils du roi auxquels le rang de leur mère n'assure pas un titre officiel, tandis que les *devikumâras* seraient ceux qui ont rang de princes. J'ai remarqué plus haut que le génitif *dâlakânaṁ* substitué ici au locatif que portaient les premières phrases ne peut se construire qu'avec *dânavisagesu*. Dans *dhaṁmâpadâna*, je prends *apadâna*, à l'exemple de ce qui arrive en pâli, comme équivalent du sanscrit *avadâna*, au sens d'« action, action d'éclat »; même en sanscrit l'orthographe *apadâna* se rencontre à l'état sporadique (cf. *Dict. de St-Pétersb.*, s. v.); le sens sera donc : « dans l'intérêt de la pratique de la religion. » — *o*. Pour *yâ iyaṁ* = *yadidaṁ*, cf. un peu plus haut, éd. 1, n. *f*. Quant à l'énumération suivante, elle rappelle de très près celle du IIe édit, l. 12. C'est *soceve* qu'il faut lire, pour *soceye*. Nous avons déjà (Kh. XIII, 2) rencontré *mâdava* c'est-à-dire *mârdavaṁ* dans un emploi analogue. C'est, naturellement, *sâdhave* qu'il faut lire et non *sâdhamme;* aussi bien le premier fac-similé marquait seulement par des points la lettre lue 𑀯, indiquant ainsi que dès lors la lecture en était indistincte et hypothétique. — *p*. Toute cette phrase a été parfaitement expliquée

par Burnouf; il ne s'est trompé que sur un mot. Il traduit *kapanavalâkesu* « les pauvres et les enfants », comme s'il y avait *°bâlakesu;* cette transcription n'est point admissible, il y faut substituer en sanscrit « *kṛipaṇavarâkeshu*, exactement la forme que suppose notre texte, c'est-à-dire « les pauvres et les misérables ». — *q*. La particule *cu* peut bien commencer la phrase; nous avons vu qu'elle implique une nuance adversative « mais, or », qui va se vérifier une fois de plus dans la phrase qui suit immédiatement. La seule difficulté est dans les termes *dhaṁmaniyama* et *nijhati*. Le premier est assez nettement expliqué par la suite; il désigne les « règles, les prohibitions inspirées par la religion », comme est la défense précise de livrer à la mort telle et telle espèce d'animaux. *Nijhati* est moins clair. Cependant, après ce qui a été dit plus haut du verbe *nijhapayati* (éd. IV, n. *j*), je crois qu'on ne peut hésiter à en dériver le substantif *nijhatti*, comme *vijñapti* de *vijñâpayati*. Le sens sera donc « l'action d'appeler l'attention, la réflexion ». S'il en est ainsi, les deux conditions de progrès que distingue le roi seraient, d'une part, les prohibitions positives, dûment énumérées, et, d'autre part, les sentiments personnels éveillés par les prohibitions et, en général, par l'enseignement religieux. Il me semble que la suite confirme cette interprétation. Par deux fois Piyadasi nous avertit que c'est la *nijhati* qui seule donne toute son importance, tout son développement au *niyama*, lequel par lui-même est peu de chose. Sur cette acception de *lahu*, *laghu*,

on peut comparer non seulement *lahukâ*, dans le sens de « mépris », au XII[e] édit de Girnar, mais surtout l'adjectif *lahukâ* dans le XIII[e] édit de Khâlsi, l. 12, n. *w*. Le sens me paraît de la sorte fort bien lié; il est naturel que le roi attache moins d'importance à l'observation matérielle de quelques règles forcément limitées qu'à l'esprit qu'il propagera dans son peuple et qui lui inspirera spontanément par exemple un respect encore plus étendu et plus absolu de la vie (*avihiṁsâye bhûtânaṁ anâlaṁbhâye pânânaṁ*). — *r*. On peut hésiter sur le nombre des caractères qui manquent. La première pensée serait de lire *bahu*[*vidhâni*]; mais il semble que le fac-similé du *Corpus* porte des traces d'un trait transversal qui ne peut guère avoir appartenu qu'à un +, en sorte que la restitution à peu près certaine serait *bahu*-[*kâni*], qui du reste revient au même pour le sens. — *s*. La construction est ici fort embarrassée; c'est exactement le pendant d'une difficulté qui a été agitée précédemment, à propos du XI[e] édit; je renvoie à ce que j'ai dit alors (I, 245-7). N'était ce précédent on pourrait être tenté de prendre l'accusatif *paṭipajantaṁ* comme régi par l'idée verbale contenue dans le substantif *âladha*. Dans l'autre passage en question, ni la forme *karu* à G., ni le pronom *so* à Kh. et à K. ne nous laissent cette ressource. Il nous faut donc ici ou admettre un accusatif absolu (cf. Trenckner, *Pâli Miscellany*, I, 67, note) équivalant au nominatif absolu auquel j'ai conclu plus haut, ou prendre l'orthographe °*paṭipajaṁtaṁ* pour °*paṭipajaṁte* (conf.

IVe édit, l. 13 : *saṁtaṁ = saṁte, santaḥ*) comme représentant conséquemment un nominatif. J'incline plutôt vers la seconde solution. — *t*. Au temps du premier fac-similé la lecture correcte °*vasâbhisitena* était encore distincte. — *u*. Je n'ai pas besoin de faire remarquer que *ata* représente *yatra* et non *atra*, et qu'il a son corrélatif dans le *tata* suivant. *Silâthaṁbhâni vâ silâphalakâni vâ* est une apposition interprétative de *dhaṁmalibi*, et revient à : « ces édits, qu'ils soient gravés sur des colonnes ou inscrits sur le roc. » *Kataviyâ* est pour le neutre *kartavyaṁ*. On voit du reste ici dans *iyaṁ dhaṁmalibi, esa cilathitike*, quelle confusion règne dans l'emploi et l'application des genres.

« Pour que la religion fasse des progrès rapides, c'est pour cette raison que j'ai promulgué des exhortations religieuses, que j'ai donné sur la religion des instructions diverses. J'ai institué sur le peuple de nombreux [fonctionnaires], chacun ayant son rayon à lui, pour qu'ils répandent l'enseignement, qu'ils développent [mes pensées]. J'ai aussi institué des râjukas sur beaucoup de milliers de créatures et ils ont reçu de moi l'ordre d'enseigner le peuple des fidèles. Voici ce que dit Piyadasi, cher aux Devas, C'est dans cette unique préoccupation que j'ai élevé des colonnes [revêtues d'inscriptions] religieuses, que j'ai créé des surveillants de la religion, que j'ai répandu des exhortations (?) religieuses. Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. Sur les routes j'ai planté des nyagro-

dhas pour qu'ils donnent de l'ombre aux hommes et aux animaux, j'ai planté des jardins de manguiers; de demi-kroça en demi-kroça, j'ai fait creuser des puits, j'ai fait faire des piscines (?) et j'ai en une foule d'endroits fait élever des caravansérails pour la jouissance des hommes et des animaux. Mais, pour moi, la vraie jouissance, la voici. Les rois antérieurs ont et j'ai moi-même contribué au bonheur des hommes par des améliorations diverses; mais il s'agit de les faire entrer dans les voies de la religion; c'est sur cette fin que je règle mes actions. Voici ce que dit Piyadasi, cher aux Devas. J'ai créé aussi des surveillants de la religion pour qu'ils s'occupent en tout genre des affaires de charité, qu'ils s'occupent aussi de toutes les sectes, sectes de moines ou de gens vivant dans le monde. J'ai eu aussi en vue l'intérêt du clergé, dont ces fonctionnaires s'occuperont, de même l'intérêt des brâhmanes, des religieux mendiants dont ils s'occuperont, des religieux nirgranthas dont ils s'occuperont, des sectes diverses dont ils s'occuperont également. Les mahâmâtras s'occuperont isolément des uns et des autres, chacun d'une corporation, et mes surveillants de la religion s'occuperont d'une façon générale tant de ces sectes que de toutes les autres. Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. Ces fonctionnaires et d'autres encore sont mes intermédiaires; ce sont eux qui s'occupent de la distribution de mes aumônes et de celles des reines. Dans tout mon palais, ils [donnent leurs soins] en diverses ma-

nières, chacun aux appartements qui lui sont confiés. J'entends aussi que, soit ici soit dans les provinces, ils s'occupent de distribuer les aumônes de mes enfants, et en particulier des princes royaux, pour favoriser les actes de religion et la pratique de la religion. Par là, en effet, se développeront dans le monde les actes de religion, la pratique de la religion, c'est à savoir : la compassion, l'aumône, la véracité, la pureté de la vie, la douceur et la bonté. Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. En effet, les actes de bonté de toute nature que j'accomplis, c'est sur eux qu'on se forme, on se règle sur mes exemples. C'est pour cela que les hommes ont grandi et grandiront en obéissance aux parents, aux maîtres, en condescendance pour les gens avancés en âge, en égards envers les brâhmanes, les çramaṇas, les pauvres, les misérables, jusqu'aux esclaves et aux serviteurs. Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. Mais ce progrès de la religion parmi les hommes s'obtient de deux manières : par les règles positives et par les sentiments qu'on leur sait inspirer. Mais de cette double action, celle des règles positives n'a qu'une valeur médiocre; seule l'inspiration intérieure leur donne toute leur portée. Les règles positives consistent dans ce que j'édicte, quand, par exemple, j'interdis de tuer telles et telles espèces d'animaux, et dans les autres prescriptions religieuses que j'ai édictées en grand nombre. Mais c'est seulement par le changement des sentiments personnels que s'accentue le progrès de la religion, dans le respect [général] de la

vie, dans le soin de n'immoler aucun être. C'est dans cette vue que j'ai posé cette inscription, afin qu'elle dure pour mes fils et mes petits-fils, qu'elle dure autant que le soleil et la lune, afin qu'ils suivent mes enseignements; car, en suivant cette voie, on obtient le bonheur ici-bas et dans l'autre monde. J'ai fait graver cet édit dans la vingt-huitième année de mon sacre. Voici ce que dit le [roi] cher aux Devas : partout où existe cet édit, colonnes de pierre ou parois de rochers, il faut faire en sorte qu'il dure longtemps. »

ÉDIT DE LA REINE À ALLAHABAD.

Prinsep, p. 966 et suiv.

(1) 𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑀺𑀬𑀲 𑀯𑀘𑀦𑁂𑀦𑀸 𑀲𑀯𑀢 𑀫𑀳𑀸𑀫𑀢𑀸 (2) 𑀯𑀢𑀯𑀺𑀬𑀸 𑀏 𑀳𑁂𑀢 𑀤𑀼𑀢𑀺𑀬𑀸𑀬𑁂 𑀤𑁂𑀯𑀺𑀬𑁂 𑀤𑀸𑀦𑁂 (3) 𑀅𑀁𑀩𑀸𑀯𑀟𑀺𑀓𑀸 𑀯𑀸 𑀆𑀮𑀫𑁂 𑀯 𑀤𑀸𑀦 𑀏 𑀳𑁂𑀯𑀸 𑀏𑀢𑀲𑀺 𑀅𑀁𑀦𑁂 (4) 𑀓𑀺𑀙𑀺 𑀕𑀦𑀻𑀬𑀢𑀺 𑀢𑀸𑀬𑁂 𑀤𑁂𑀯𑀺𑀬𑁂 𑀲𑁂 𑀦𑀸𑀦𑀺 𑀲𑀯 (5) 𑀤𑀼𑀢𑀺𑀬𑀸𑀬𑁂 𑀤𑁂𑀯𑀺𑀬𑁂 𑀢𑀺 𑀢𑀻𑀯𑀮𑀫𑀸𑀢 𑀓𑀸𑀮𑀼𑀯𑀸𑀦𑀺𑀬𑁂

(1) Devânaṁpiyasa vacanenâ savata mahâmatâ (2) vataviyâ [.] e heta dutiyâye deviye dâ(?)ne (3) aṁbâvaḍikâ vâ âlame va dâna e hevâ etasi aṁne (4) kichi ganîyati tâye deviye se nâni sava (5) dutiyâye deviye ti tîvalamâta kâluvâniye.

Bien que le général Cunningham ne s'explique pas sur ce point avec toute la précision désirable, il me paraît certain, comme l'admettait effectivement Prinsep, que ces cinq lignes nous conservent seulement le début d'une inscription que la détérioration de la pierre interrompt à la sixième ligne. Cette détérioration se fait-elle déjà sentir à la ligne 5? On verra du moins que, à mon avis, et autant qu'on peut juger d'un simple fragment de phrase, la lecture des derniers mots réclame beaucoup plus de corrections que le reste du morceau. Je ne vois d'ailleurs aucune nécessité d'admettre que les lignes qui nous sont transmises soient incomplètes, comme Prinsep le croyait de la quatrième. Quoi qu'il en soit, il ne saurait être question ici d'une traduction réellement certaine. Il est au moins plusieurs détails qui se laissent rectifier avec assurance, et la reine Kichiganî, par exemple, rentre dans le néant d'où elle n'aurait jamais dû sortir.

La première phrase est parfaitement simple; elle se compare exactement au début des édits détachés de Dhauli et de Jaugada. De la suivante, nous n'avons que le commencement. Le verbe manque, en sorte que nous ne pouvons construire. Cependant, jusqu'à *tîvalamâtu*, etc., la fonction des différents termes se démêle assez bien. Nous avons deux propositions relatives : *e heta*, etc., *e hevâ*, etc. Le *se* de *se nâni*, etc., en est-il l'antécédent, en sorte que le *iti* porterait sur toute cette première partie de la phrase? Je ne le crois pas; le sens ne paraît pas se

prêter à cette construction. Car alors la pensée attribuée à l'interlocuteur idéal que la mutilation de la phrase ne nous laisse pas le moyen de déterminer se résumerait à peu près ainsi : « Toutes les aumônes faites par la seconde reine appartiennent à la seconde reine » ou « viennent de la seconde reine », une observation dont il est malaisé de découvrir la portée. Je n'hésite donc pas à croire que les deux propositions relatives contiennent le sujet de la proposition principale dont le verbe est perdu, et que *iti* ne porte que sur la proposition *se nâni*, etc. Ceci posé, la division des mots ne semble pas présenter de difficultés exceptionnelles. *Heta* pour *ettha, atra.* Dans le dernier mot de la seconde ligne, lu *ḍâne* par Prinsep, le premier caractère manque singulièrement de netteté. Il semble pourtant se rapprocher de 𑀤, et la lecture *dâne* est convenable pour le sens. Il a été question tout à l'heure de *aṁbâvaḍikâ* (éd. VIII, l. 2); ce voisinage donne un point d'appui utile pour la correction de *âlame* en *âlâme* « jardin, promenade ». Il ne peut y avoir de doute sur les mots suivants : *e aṁne kichi* se transcrivent certainement *yadanyat kiñcit*, et *gaṇîyati* est le passif du verbe *gaṇayati*, qui a le sens de *priser, estimer. Etasi* est le locatif pris sans doute adverbialement et donnant une signification équivalente à *etarahi* du pâli, *etarhi, etarahiṁ* du sanscrit buddhique. Au lieu de chercher dans *senâni* un général imaginaire, nous nous rappellerons que par deux fois nous avons dû corriger *nâni* en *kâni* pour restituer une particule toujours méconnue jusqu'ici, et nous

écrirons de même *se kâni*, c'est-à-dire, en sanscrit, *att khalu*. Les derniers mots, ceux qui suivent *ti*, sont malheureusement obscurs. A coup sûr, l'essai d'interprétation de Prinsep n'a pas besoin d'une réfutation en forme. Il est plus malaisé d'y substituer rien de bien vraisemblable. Je ne puis qu'exposer une conjecture. Le premier mot paraît être *tîva;* nous l'avons déjà rencontré (G. XIII, 1; Kh. XIII, 35) marquant l'activité du zèle ou de la préoccupation religieuse; ce rapprochement me fait penser qu'il faut corriger *lamâ* en *dhamâ*, 𑀥 pour 𑀮. Dans la suite il y a une variante entre les deux fac-similés : celui de Prinsep porte nettement °*kiye*, au lieu de *niye* du *Corpus*. Il semble bien, en tout cas, que nous sommes en présence d'une désinence féminine, de quelque adjectif en accord, par exemple, avec *deviye;* je lis en conséquence *kâlunikâye*, de *kâruṇikâ*, « pleine de compassion » ; la correction de [illegible] en [illegible] est assez facile. Cette division des mots une fois adoptée entraîne presque nécessairement la correction du caractère *ta;* le premier terme doit être, comme le second, une épithète de la reine, et je le complète en lisant °*dhamâya* ou plus exactement °*dhamâye*. Je ne saurais résumer ces observations dans une espèce de traduction sans suppléer par conjecture un verbe dont puisse dépendre *tâye deviye* — *kâlunikâye*. Il va sans dire que cette restitution est absolument hypothétique; ce n'est qu'un cadre pris au hasard pour rapprocher des fragments disjoints.

« Voici l'avertissement adressé au nom du [roi] cher aux Devas aux mahâmâtras de toutes les régions. Tout don fait par la seconde reine, don d'une plantation de manguiers ou d'un jardin, pareillement tout objet de valeur qui s'y trouve, [il doit en être fait honneur] à la reine, dont on reconnaîtra le zèle religieux et l'esprit charitable en se disant : tout cela vient de la seconde reine..... »

ÉDIT DE KAUÇÂMBÎ.

Ce fragment est désigné de la sorte par le général Cunningham parce qu'il s'adresse aux mahâmâtras de Kauçâmbî. C'est aussi la seule donnée positive que je sois en état d'en tirer. Je ne puis rien faire du reste de la transcription, trop incomplète et trop imparfaite pour servir de base à des conjectures utiles. Je ne le reproduis ici, d'après le *Corpus*, que pour être complet.

(1) 𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑀺𑀬𑁂 𑀆𑀦𑀧𑀬𑀢𑀺 𑀓𑁄𑀲𑀁𑀩𑀺𑀬 𑀫𑀳𑀸𑀫𑀢 (2) —

— 𑀭𑀫𑀭𑀺 (?) . . 𑀲𑀁𑀖𑀲𑀺 𑀦𑀺𑀮𑀳𑀺 (?) 𑀬𑁄 (3) 𑀇 . . . . . .

𑀞𑀢𑀺𑀪𑀺𑀢𑀺 . 𑀪𑀁𑀢𑀺𑀦𑀺𑀢 . . 𑀘𑀺 (4) 𑀩 . . . . 𑀧𑀺𑀦𑀁 𑀥𑀧𑀬𑀺𑀢

𑀅𑀢𑀲𑀞 (?) 𑀅𑀁𑀯𑀲𑀬𑀺

(1) Devânaṃpiye ânapayati kosaṃbiya mahâmata (2 — ramari (?) . . saṃghasi nilahiyo (3) i . . . . . . ṭhatibhiti . bhaṃti nita . . ci (4) ba . . . . pinaṃ dhapayita ata saṭha aṃvasayi.

CHAPITRE TROISIÈME.

LES ÉDITS DÉTACHÉS SUR ROC.

I.

ÉDITS DE DHAULI ET DE JAUGADA.

Aucune partie de nos inscriptions n'a, je pense, autant profité de la publication du *Corpus* que les deux édits que je me propose d'étudier maintenant. Outre qu'il rendait pour la première fois accessible la version de Jaugada, il rectifiait dans un grand nombre de cas les lectures fournies à Prinsep pour Dhauli. Aussi M. Kern a-t-il repris l'interprétation des deux morceaux; il en a publié une transcription et une traduction nouvelles dans le *Journal de la Société asiatique de Londres*. J'ai à peine besoin de dire qu'il a véritablement renouvelé la version de Burnouf. Mais telle est la condition dans laquelle nous sont parvenus ces monuments que le dernier mot n'est jamais dit ni sur leur lecture ni sur leur interprétation. Je dois à l'inépuisable obligeance de M. Burgess la

communication d'estampages nouveaux (Fac-simile B.) de l'une et l'autre pierre ; et il est bien douteux, après qu'une main si expérimentée et si habile y a passé, que des explorations ultérieures nous apportent dans l'avenir des lumières nouvelles. Malheureusement la conservation du rocher est très imparfaite, surtout à Jaugada où il semble avoir subi des mutilations volontaires. Quoi qu'il en soit, ces estampages m'ont permis, comme on le verra, de corriger en plusieurs passages les lectures du général Cunningham et de soumettre à une épreuve décisive diverses conjectures de mes devanciers. Même dans les cas où ils n'apportaient pas d'éléments nouveaux, le lecteur exercé sent assez ce que l'inspection directe de ces reproductions immédiates, nécessairement fidèles, donne de sécurité au commentateur. Elles me semblent nous rapprocher sensiblement de l'intelligence définitive des deux textes. Tous les indianistes partageront ma gratitude à l'égard de M. Burgess.

L'ordre suivant lequel on numérote les deux édits n'a qu'une importance bien secondaire. Il est en soi plus simple de conserver celui qu'a introduit Prinsep et qui, conservé par Burnouf, est devenu en quelque façon traditionnel. Il se recommande par une autre raison que n'ont point aperçue les premiers interprètes : les deux morceaux, si semblables par leur cadre général, se distinguent essentiellement par ce fait que l'un s'occupe des sujets du roi, l'autre des populations frontières non incorporées à son empire. Il est assez naturel de les ranger dans l'ordre que chacun

de ces deux intérêts devait, semble-t-il, occuper dans la pensée même de Piyadasi.

Dans les deux cas, c'est le texte de Dhauli que j'ai donné dans le caractère original. Il présente, à vrai dire, dans le second édit, d'assez fortes lacunes. Elles ne compromettent pas l'intelligence générale du morceau; et surtout le texte de Dh. est plus net que celui de J., il est d'une exécution plus soignée. Je le donne tel qu'il me paraît résulter avec certitude ou avec vraisemblance de la comparaison de l'estampage avec le fac-similé du *Corpus*. Toutes les variantes de la planche du général Cunningham ont été relevées. En ce qui touche la reproduction de M. Burgess, je n'ai pas insisté sur les caractères imparfaitement distincts qu'elle présente, dans les cas où le rapprochement de la planche ne laissait aucun doute sur la lecture authentique.

PREMIER ÉDIT.

Prinsep, *Journ. As. Soc. of Beng.*, 1838, p. 434 et suiv.; Burnouf, *Lotus de la Bonne Loi*, p. 671 et suiv.; Lassen, *Ind. Alterth.*, I, p. 268, n. 1-5; Kern, *Jaart. der zuyd. Buddh.*, p. 101 et suiv.; *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, new ser., XII, p. 384 et suiv.

DHAULI.

(1) [illegible]

[illegible] (2) [illegible]

[illegible] (3) [illegible]

[illegible] (4) [illegible]

[illegible] (5) [illegible]

[illegible]

(6) [illegible]

[illegible] (7) [illegible]

[illegible] (8) [illegible]

[illegible]

[illegible] (9) [illegible]

[illegible] (10) [illegible]

[illegible] (11) [illegible]

[illegible]

[illegible] (12) [illegible]

[illegible] (13) [illegible]

[illegible]

[illegible] (14) [illegible]

[illegible] (15) [illegible]
[illegible]
[illegible] (16) [illegible]
[illegible] (17) [illegible]
[illegible] (18) [illegible]
[illegible] (19) [illegible]
[illegible]
(20) [illegible]
[illegible] (21) [illegible]
[illegible] (22) [illegible]
[illegible]
[illegible] (23) [illegible]
[illegible] (24) [illegible]
[illegible] (25) [illegible]
[illegible]
[illegible] (26) [illegible]

DHAULI.

(1) Devânaṃpiyasa vacanena tosaliyaṃ mahâmâta nagalaviyohâlaka [1] (2) vataviyaṃ [a] [.] aṃ kichi dakhâmi hakaṃ taṃ ichâmi kiṃti kaṃ. na [2] paṭivedayehaṃ [3] (3) duvâlate ca âlabhehaṃ [b] [.] esa ca me mokhyamata duvâle etasi aṭhasi aṃ tuphesu [4] (4) anusathi [c] [.] tuphe hi bahûsu pânasahasesu âyatâ [5] panayaṃ gachema [6] sumunisânaṃ [d] [.] save (5) munise pajâ mamâ [.] atha pajâye ichâmi hakaṃ kiṃti savena [7] hitasu-

JAUGADA.

(1) Devânaṃpiye hevaṃ âhâ [.] samâpâyaṃ mahâmâtâ nagalaviyohâlaka he. vataviyâ [.] aṃ kichi dakhâmi hakaṃ [8] taṃ ichâmi kiṃti. kamana [9] paṭipâtayehaṃ [10] [a] (2) duvâlate ca âlabhehaṃ [.] esa ca me mokhiyamata duvâlaṃ [11] aṃ tuphesu anusathi [.] phe [b] hi bahûsu [12] pânasahasesu â.. pana. [13] gachema sumunisânaṃ [.] sava munise (3) pajâ [14] [.] atha pajâye [15] ichâmi kiṃtime [16] [c] savena hitasu-

[1] Fac-similé C. °viyopâla°.

[2] Fac-similé C. °ti aṃnaṃ. pa°.

[3] Fac-similé C. °vedâye°.

[4] Fac-similé B. °tuphe. a°; fac-similé C. °tuphasi a°.

[5] Fac-similé C. °âyata°.

[6] Dans fac-similé B. la syllabe *yaṃ* prête seule au doute. Fac-similé C. °pana — gavema°.

[7] Fac-similé C. °kaṃ... veni hi°.

[8] Fac-similé C. °taviyi aṃ kichi dâvâmi haṃnaṃ taṃ°.

[9] Fac-similé C. °ti aṃna. ena pa°. Dans fac-similé B. la syllabe indistincte paraît être *ka; a* est improbable.

[10] Fac-similé C. °paṭivedâyehaṃ°.

[11] Fac-similé C. °duvâle aṃ°.

[12] Fac-similé C. °bahusu°.

[13] Fac-similé C. °sesu —— gavema vamuni°.

[14] Fac-similé C. °paja°.

[15] Fac-similé C. °pajiye°.

[16] Fac-similé C. °mi kaga ma sa°.

khena hidalokika (6) pâlalokikâye yujevùti. . . . .[e] munisesu[1] pi ichâmi hakam̃[2] [.] no ca pâpunàtha[3] âvâga- (7) make[f] [.] iyam̃ atha kecha[4] va ekapulise manàti[5] etam̃ se pi desam̃ no savam̃[g] [.] dekhate[6] hi tuphe etam̃ (8) suvihitâpi niti[h] [.] iyam̃ ekapulise pi[7] athi ye[8] bam̃dhanam̃ vâ palikilesam̃[i] vâ pâpu-

khena[9] yujeyùti hidalogikapâlalokikâye hemeva me icha[10] savamunisesu [.] . . . . . .pâpunàtha[11] âvagamake [.] (4) iyam̃ aṭha kecâ ekapulise[12] pi manati se[13] pi desam̃ ne savam̃ [.] dakhatha[14] hi tuphe[15] pisuvitâpi[d] [.] bahuke[16] aṭhi ye[e] eti ekamunise bam̃dhanam̃ palikilesam̃[17] pi pâpu-

[1] Fac-similé C. °ti ——— supi°. Dans fac-similé B., il me semble, après *t*, découvrir des traces d'un *th*.

[2] Fac-similé C. °mi dukam̃°.

[3] Fac-similé C. °pâphunâ°.

[4] Fac-similé C. °atha keca va°. Dans fac-similé B. les syllabes *tha* et *cha* sont incertaines.

[5] La syllabe *ma* n'est pas lisible dans fac-similé B.

[6] Dans fac-similé B. le *t* de la syllabe *te* est seul certain, la voyelle douteuse.

[7] La syllabe *pi* qui manque dans fac-similé C. est douteuse dans fac-similé B.

[8] Fac-similé C. °aṭha ya°.

[9] Fac-similé C. °khenam̃ yu°.

[10] Fac-similé C. °kâya he° me iya sa°.

[11] Fac-similé C. °sesu . . tahe. . . . notha°. Les six syllabes laissées en blanc sont très peu distinctes dans fac-similé B. Il me semble cependant démêler : *no ca tuphe etam̃* (ou *sam̃*). Mais cette lecture est douteuse.

[12] Fac-similé C. °keca ekapulase°.

[13] Fac-similé C. °se. . . tam̃ se°. Les lettres *pi* et *ma* sont très indistinctes dans fac-similé B.

[14] Fac-similé C. °dekha°.

[15] Fac-similé C. °hi ca me pi°. La lecture *tuphe* me paraît, d'après B., tout à fait vraisemblable.

[16] Fac-similé C. bahuka°.

[17] Fac-similé C. °liki. . papu°.

nâti [.] tata hota (9) akasmâ tena[j] bam̃dhanam̃tika[1] [.] am̃ne ca. . hujane[2] daviye[k] dukhîyati [.] tata ichitaviye (10) tuphehi kim̃ti majham̃ paṭipâdayemâti[3] [l] [.] imehi cu jatehi[m] no sam̃paṭipajati isâya âsulopena (11) nithûliyena[4] tûlanâya anâvùtiya âlasiyena kâlamathena[5] [.] se ichitaviye kim̃ti ete (12) jatâ no[6] huvevu mamâti [.] etasa[n] ca savasa mûle anâsu-

nâti [.] tata . ta[7] aka (5) smâ tena[8] bam̃dha ——————
—————— ca vage[9] bahuke vedayam̃ti [.] tata tuphehi . chitaye[10] kim̃ti majham̃[11] paṭipâtayema [.] imehi jâtehi[12] no sam̃paṭipajati isâya âsulopena[13] nithuliyena (6) tulâye[14] anâvûtiye âlasiyena kilamathena[15] [.] hevam̃ ichitaviye[16] kim̃ti me etâni jâtâni no heyûti[17] [.] savasa ca iyam̃ mûle[18] anâsu-

[1] Fac-similé C. °bam̃dhanâtâka°.

[2] Fac-similé C. °jano da°.

[3] Fac-similé C. °pâdâyemâti°.

[4] Fac-similé C. °nithuli°.

[5] La voyelle qui accompagne le *k* est, dans fac-similé B., entièrement indistincte.

[6] Fac-similé C. °jatâni hu°.

[7] Fac-similé C. °ti. . . ta. . sma°.

[8] La syllabe *gâ* (entre *smâ* et *te*), que donne fac-similé C., est très improbable d'après fac-similé B.

[9] Fac-similé C. °na badha cu yûvadayâ ca vata bahùke°. La lecture dans fac-similé B. est peu distincte. Il me paraît au moins condamner certainement la lecture précédente et favoriser une lecture : °bam̃dha[nam̃tika [.] am̃ne] ca°.

[10] Fac-similé C. °hi. . taye°.

[11] Fac-similé C. °majha pa°.

[12] Fac-similé C. °jàtehì no°.

[13] Fac-similé C. °isa. âsulopana°.

[14] Fac-similé C. °tuliye°.

[15] Fac-similé C. °tiye — yena kâlamathanam̃ he°.

[16] Fac-similé C. °chitâvi°.

[17] Fac-similé C. °no hveyûti°.

[18] Fac similé C. °mule°.

lope atùlanà ca nitiyaṁ [1] [.] e kilaṁte[o] siyâ [2] (13) na se [3] ugacha [4] saṁcalitaviye tu vajitaviye [5] etaviye và [6] [.] hevaṁmeva e dakhiye [7] tuphâka[p] [.] tena vataviye (14) aṁnaṁ [8] ne dekhata[q] hevaṁ ca hevaṁ ca devànaṁpiyasa anusathi [.] se mahâ.le[r] etasa [9] saṁpaṭipâde [10] (15) mahâapâye [11] asaṁpaṭipati [.] vipa-

lope atulanà ca nili [12] iyaṁ[f] [.] e kilaṁte siyâ na [13] (7) saṁcalitu uthi[g]. saṁcalitaviye tu vajitaviye pi etaviye pi [14] [.] nitiyaṁ e ve dekheyi[h] [.] aṁna ne nijhapetaviye [15] hevaṁ. . . . ca devànaṁpiya. .nusathi [16] [.] — (8) taṁ mahâ phale [17] hoti asaṁpaṭipati mahâpâye hoti [.] vipa-

[1] La lecture *ca* n'est que probable dans fac-similé B.; fac-similé C. °nitichâṁ°.

[2] La syllabe *yâ* est imparfaite dans fac-similé C.

[3] La lecture *se* n'est que probable; fac-similé C. °na te u°.

[4] La voyelle qui accompagne *ch* est indistincte dans fac-similé B. Fac-similé C. °ugaca°.

[5] Fac-similé C. °calitavyeṁ tu vahita°.

[6] Pour *và*, c'est peut-être *cà* qu'il faut lire dans fac-similé B.

[7] Fac-similé C. °vaṁmevaṁ e daṁ. .ta°. Les caractères *iye* sont seulement très probables dans fac-similé B.

[8] Fac-similé C. °ye aganaṁ ne°.

[9] Fac-similé C. °hâ. .sa tasa. Dans fac-similé B., *e* est seulement probable, mais la lecture *sa* paraît impossible.

[10] Fac-similé C. °pâda ma°.

[11] Fac-similé C. °aṁpâ°.

[12] Fac-similé C. °sulesa cata. . . ni. . iyaṁ°. Dans fac-similé B. la syllabe *nà* est particulièrement peu distincte.

[13] Fac-similé C. °iyaṁ nijata . . .saṁ°.

[14] Fac-similé C. °litu uthâna.pi làtavya tâvaṭitaviyapi eta°. Dans fac-similé B. la syllabe qui suit *thi* est très indistincte; elle peut bien s'interpréter comme *ha* ou *he*.

[15] Fac-similé C. °nitiyaṁ e kha deveni aṁnâṁ ne nijhamasaviya he°.

[16] Fac-similé C. °heva. . . ma devânaṁpâya. . .se°.

[17] Fac-similé C. °taṁ mapaphale hati°.

ṭipâdayamînehi [e] etaṁ nathi svagasa âladhi [1] no lâjâladhi [.] (16) duâhale [f] hi imasa kaṁmasa [2] me kute [3] mana-atileke [4] [.] saṁpaṭipajamine [5] ca etaṁ svagaṁ (17) âlâdhayisathat..... naniyaṁ [6] ehatha [g] [.] iyaṁ ca lipi tisanakhatena [h] so.viyaṁ (18) aṁtalâpi ca tisena khanasi kha.-si [7] ekena pi sotaviya [.] hevaṁ ca kalaṁtaṁ [8] tuphe (19) ca-

ṭipâtayaṁtaṁ [9] no [i] svagaâladhi [10] no lâjâdhi [.] duâhale etasa kamasa [11] same [j] kute ma [12] —————— mâ . ne [13] (9) ca ânaneyaṁ esatha svagaṁ ca âlâdhayisathâ [14] [.] iyaṁ ca lipi anutisaṁ sotaviyâ [15] alâpi va.nasâtatilâ e.ka. pi [16] [k]

——————

——————

[1] Fac-similé C. °ti vapaṭi° naṁthi° âlâdhi°.

[2] Fac-similé C. °kaṁme va ma°. La syllabe *sa* dans fac-similé B. n'est que très probable.

[3] Fac-similé C. °ma kate°.

[4] Fac-similé C. °manaṁ ati°. La syllabe *na* est douteuse dans fac-similé B.; on pourrait lire *naṁ* ou même *no*.

[5] Fac-similé C. °jamino ca°.

[6] Fac-similé C. °sathîti.a.panani°. Fac-similé B. est ici très indistinct, mais ne semble pas, dans les éléments qu'il fournit, confirmer la lecture de fac-similé C. J'ajoute que les deux syllabes qui précèdent *na* paraissent être *ca a*.

[7] Fac-similé C. °tise —— nasikhanâṁni e°.

[8] Fac-similé C. °kâlaṁtaṁ°.

[9] Fac-similé C. °vipaṭîpata°.

[10] Fac-similé C. °âladhâ no°.

[11] Fac-similé C. °sa tamasa°. Dans fac-similé B., la syllabe *ka* est peu distincte; elle est au moins possible ou même probable.

[12] Fac-similé C. °samo..va°. Dans fac-similé B., la syllabe *ma* est seulement probable.

[13] Fac-similé C. °—mâ..ve ca°.

[14] Fac-similé C. °âlâyasathâ°.

[15] Fac-similé C. °taviyaṁ°.

[16] Les caractères *va*, etc., sont tout à fait indistincts dans fac-similé B. Je ne puis que transcrire le témoignage de C.

ghatha [x] sam̃paṭipâdayitave [1] [.] etâye athâye [2] iyam̃ lipi likhitâ hida [3] ena (20) nagalaviyopâlakâ [4] sasvatam [5] samayam̃ yujevûti nagalajanasa [6] akasmâpalibodha [y] va (21) akasmâpalikilese va [7] no siyâti [.] etâye ca athâye [8] hakam̃ dham̃mate pam̃casu pam̃casu vase (22) su [z] nikhâmayisâmi [9] e akhakhase acam̃da sakhinâlam̃bhe [10] hosati [.] etam̃ aṭham̃ jânitu [11] tathâ (23) kalati atha mama anusathîti [aa] [.] ujenite pi ca kumâle etâye va [12] aṭhâye ni-

———————— (10) tave [.] etâye ca athâye iyam̃ .khitâ [13] lipi ena mahâmâtâ nagalaka sasvatam̃ samayam̃ [14] .. ka. ya.enâ [15]

————————

————————

————————

———————— (11) pam̃casu pam̃casu vasesu anusam̃yânam̃ [16] nikhâmayisâmi mahâmâtam̃ acam̃ḍam̃ phalahata vâcenele [17]

. . .

ujeniku-

mâle vi . tasate

[1] La lacune n'est qu'apparente.
[2] Fac-similé C. °aṭhaya°.
[3] Fac-similé C. °tâ pida°.
[4] Lacune apparente seulement.
[5] Fac-similé C. °sâsatam̃°
[6] Fac-similé C. °yûjavû naga°. Les syllabes *nagala* sont complètement indistinctes sur le fac-similé B.
[7] Fac-similé C. °palikisâneva°. La lacune n'est qu'apparente.
[8] Fac-similé C. °aṭhâye°.
[9] Fac-similé C. °nikhima°.
[10] Fac-similé B. paraît donner °sekhinâ°.
[11] Fac-similé C. °nita — thâ°.
[12] Fac-similé C. °vam̃°.
[13] Fac-similé C. °yam̃ vata lipi°.
[14] Fac-similé C. °ka sa. . samaya .
[15] Les caractères *ka*, etc., sont tout à fait indistincts dans fac-similé B.
[16] Fac-similé C. °anusayâ°.
[17] Toute cette fin de ligne, depuis *dam̃*, est indistincte dans fac-similé B., excepté les caractères *mâle*. (Fac-similé C. °male°.)

khâmayisati[1] (24) hedisam̃m eva[2] vagam̃[bb] no ca atikâmayisati tini vasâni [.] hemeva tâkhasilâte pi[3] [.] adâ a . . .[4] (25) te mahâmâtâ nikhamisam̃ti anusayânam̃[cc] tadâ ahâpayita[5] atane kam̃mam̃ etam̃ pi jânisam̃ti (26) tam̃ pi tathâ[6] kalam̃ti atha lâjine anusathìti[7] [.]

———————
———————
———————
———————
(12) ——— javacanika[l] tada anusam̃yânam̃ nikhamisam̃ti atane kam̃mam̃[8] ———
———————
———————
———————

Dhauli. — *a. Vataviyam̃* pour *vataviyâ.* La comparaison de Jaugada met hors de doute le pluriel, contrairement au sentiment de Burnouf. — *b.* La difficulté de cette phrase réside dans les mots qui suivent *kim̃ti.* La leçon *am̃nam̃* donnée par fac-similé C. n'est pas soutenable, et il n'y a pas de place à Dh. pour les quatre lettres que suppose la conjecture *am̃nam̃ ena* de M. Kern. Malheureusement les passages parallèles ou manquent (à Dh. dans le IIe édit) ou (à J.) ne sont pas complètement nets et en tous cas contiennent un caractère de plus. Je n'ai pour-

[1] Fac-similé C. °mayisa. he°.

[2] Fac-similé C. °evam̃°.

[3] Fac-similé C. °te phi a°.

[4] Fac-similé C. n'indique pas de lacune. Il me semble dans fac-similé B. discerner quelques traces de lettres; leur nature et leur nombre même sont incertains.

[5] Fac-similé C. °ahapayi°.

[6] Fac-similé C. °tithâ°.

[7] Fac-similé C. °am̃nusa°.

[8] Fac-similé C. (12) . i . âvacanika ama a . sayânam̃ nicamisam̃ti atina kam̃mam̃ dhâsa . tatâ pa tatha vanam̃ti tâ ——.

tant que peu d'hésitation sur la lecture véritable : me fondant sur le premier et le troisième caractère, bien distincts dans le fac-similé B., je complète *kaṁ-[me]na.* Jaugada se prête bien à cette restitution pour les trois derniers caractères. Quant au premier, qui est sûrement *ka* dans le second édit et probablement aussi dans ce passage, il ne reste d'autre ressource que d'y voir une répétition maladroite. Le texte de Jaugada, on le verra par la suite, nous offre ici assez d'exemples de négligences exactement comparables, pour que cette conjecture n'ait rien de forcé, surtout en présence du témoignage de Dh. qui n'avait certainement que trois lettres. En revanche, J. nous suggère une correction utile pour le mot suivant. En effet, si, d'après la lecture *paṭipâtayehaṁ* (cf. plus bas, l. 5, où *paṭipâtayema* correspond à *paṭipâdayema* de Dh.), nous corrigeons à Dh. *paṭipâdayehaṁ*, nous obtenons avec *kaṁmena* ce sens très bien lié : « Toutes les vues que j'ai, je désire les faire passer dans la pratique, » littéralement : « les faire pratiquer en fait », par une antithèse très naturelle entre la pensée d'une part et l'action de l'autre. *Dakh* prend donc ici une nuance spéciale de signification : c'est *voir* dans le sens de *reconnaître, croire.* On peut comparer l'emploi courant dans la langue buddhique de *dṛishṭi*, pour dire « théorie, doctrine », puis, en particulier, doctrine individuelle, hérétique. M. Kern a parfaitement rapporté *duvâla* au sanscrit *dvâra*, qu'il faut prendre dans son sens figuré de « moyen ». — *c.* M. Kern a rendu un service essentiel à l'intelligence de tout ce

morceau en reconnaissant dans le thème *tupha* le pronom de la seconde personne, le prâcrit *tumha* (cf. *Hemacandra*, éd. Pischel, III, 31, etc.), au lieu du «stûpa» qui avait, pour Prinsep, pour Lassen, pour Burnouf, brouillé le sens de tout l'édit. (Cf. *Jaartell. der zuyd. Buddh.*, p. 102.) On verra plus loin que nos estampages nous permettent d'ajouter une forme nouvelle à celles qu'il avait reconnues. Ici ils rétablissent l'harmonie entre les deux versions en nous fournissant la lecture *tuphesu*. Pour les formations analogues du pronom de la première personne, *aphâkaṁ, aphesu*, voy. plus bas. On peut prendre *aṁ* pour le neutre et le rapporter à *dvâraṁ*, ou le considérer comme une autre orthographe du féminin *yâ* et le rattacher à *anusathi*. Le sens demeure le même : le moyen d'action capital, suivant Piyadasi, ce sont les instructions qu'il confie à ses officiers. — *d.* Sur *âyatâ*, cf. ci-dessus D. VIII, 1 ; IV, 3, et la note. Pour les mots suivants, un examen répété de l'estampage m'a convaincu de la lecture *panayaṁ*, qui, avec *gachema* (le mot est parfaitement clair), donne la construction la plus naturelle. La seule incertitude, et elle est sans grande conséquence, porte sur la question de savoir quel est le sujet de *gachema*. Il semblerait plus naturel que ce fût le roi lui-même : «Je vous ai mis en place pour m'assurer l'affection des gens de bien». Mais Piyadasi ne parle guère de lui qu'au singulier; et il me semble d'autre part que le terme *praṇaya* «affection, bienveillance» serait bien modeste s'il s'appliquait au roi. Je crois

donc que le verbe a pour sujet les mahâmâtras eux-mêmes. Il faudrait, plus exactement, à la fin de la phrase un *iti* qui peut manquer ici comme si souvent; et j'entends que le roi a mis en place ces officiers dans l'intention qu'ils s'efforcent de gagner l'affection, la confiance des gens de bien. Par là s'explique l'importance que le roi attache aux instructions qu'il leur donne. La confiance dont ils jouissent est la source même de leur autorité. — *e*. Cette phrase est en général parfaitement claire. Les traces qu'il me semble découvrir sur l'estampage me laissent très peu de doutes sur la restitution °*vâti tathâ savamuni*°. *Tathâ* correspond bien à *hemeva* de J.; l'un et l'autre sont les corrélatifs du *yathâ* qui précède. Il ne faut donc pas couper la phrase après *iti;* elle se poursuit jusques à *hakaṁ* inclusivement. — *f*. Nous touchons au passage de tout cet édit qui me laisse le plus d'incertitude. Par malheur J. a une lacune; ce texte contenait à coup sûr quelques caractères, soit un mot ou deux, de plus que celui de Dh. La lecture *dukaṁ* est absolument condamnée par l'estampage; il porte nettement *hakaṁ*. La proposition ne commence donc qu'avec *no*. Quant au verbe *pâpunâtha*, M. Kern y cherche une troisième personne du singulier. Toutes les analogies contredisent cette interprétation; nous ne pouvons être en présence que d'une seconde personne du pluriel. Ainsi d'une part le régime supposé (*dukaṁ* corrigé en *dukhaṁ*) disparaît, et il nous faut en outre admettre un sujet différent. Je crois que Jaugada, dans les ca-

ractères trop peu distincts du commencement de la phrase, nous fournit l'un et l'autre. La lecture *no ca tuphe* m'y paraît à peu près certaine; j'ose moins être affirmatif pour les deux lettres suivantes; il est pourtant bien probable que la seconde est un *t;* la précédente ne peut guère dès lors être autre chose qu'un *e;* et il est sûr que les traces conservées par la pierre ne répugnent aucunement à cette lecture. La traduction des premiers mots est dès lors forcée : « et vous n'atteignez pas à cela ». On comprend du même coup, sans même recourir à une erreur matérielle du graveur, que le texte de Dhauli omette les mots *tuphe* et *etaṁ;* la seconde personne implique par elle-même que le roi s'adresse, ici comme plus haut, à ses officiers, et un régime aussi vague que *etaṁ,* se référant d'une façon générale à la pensée que vient d'exprimer le roi, se peut à la rigueur sous-entendre sans trop d'obscurité. Nous allons un peu plus bas rencontrer le cas inverse : *etaṁ* régime est, après *dekhata*, exprimé à Dh. et supprimé à J. Reste *âva* (ou *vâ*) *gamake* que M. Kern entend en sanscrit *yâvad gâmyakaṁ, yâvadgamyaṁ* : « autant que possible ». J'avoue que je garde quelques doutes sur cette interprétation. Cet emploi superfétatif du suffixe *ka,* d'ailleurs si familier au prâcrit, ne l'est guère à la langue de nos inscriptions. Mais je ne sais rien de mieux à proposer, et, du reste, cette explication s'accorde à merveille avec ma traduction générale de la phrase qui même me permet de serrer de plus près la portée de la locution. *Gam* et *prâp* sont, dans l'emploi présent,

essentiellement synonymes. Le roi dit donc à ses officiers : Je désire le bonheur de tous les hommes; et vous n'arrivez pas encore en ce sens à tous les résultats qui se peuvent atteindre. De là les instructions nouvelles et plus précises qu'il leur donne aussitôt. On pourrait rattacher *iyaṁ* à cette phrase sans changer rien d'essentiel au sens; j'ai, pour le rattacher à la proposition qui suit, deux raisons : la première, c'est que cet arrangement rétablit entre les deux phrases suivantes : *iyaṁ athi keca . . . . ; iyaṁ ckapulise pi athi . . . .* au point de vue de la forme, un parallélisme qui existe dans la pensée; la seconde, c'est qu'il est invraisemblable, mon déchiffrement de J. étant supposé exact, que le même objet soit, dans la même proposition, et à deux mots d'intervalle, désigné une fois par *etaṁ* et une autre par *idaṁ*. Il n'y a pas plus de difficulté à considérer *iyaṁ* comme représentant *ayaṁ*, le masculin, que comme équivalant au neutre *idaṁ*, puisque partout ici la distinction entre le masculin et le neutre est complètement oblitérée. (Cf. ci-dessus, in D. II, n. *a.*) — *g.* Il importe, pour entendre cette phrase et les suivantes, d'en bien remarquer le dessin général. Il règne dans tout le passage, entre les diverses périodes, une symétrie très instructive. Nous avons successivement trois propositions : *iyaṁ athi — ckapulise . . . . .*, *iyaṁ pulise athi . . . .*, *aṁne ca bahujane . . . .* qui se font pendant; chacune signale un trait fâcheux, et est suivie d'une autre proposition, par laquelle le roi indique à ses officiers comment ils y doivent porter

remède : *dekhata hi tuphe . . .*, *tata hota . . .*, *tata ichitaviye . . .* On voit que le parallélisme se manifeste clairement dans la forme. La première phrase, celle qui doit nous occuper d'abord, ne réclame qu'une seule correction, *aṭha* en *aṭhi* ou *athi* (à en juger par les estampages la différence entre ʘ et O est, dans tout ce passage, difficilement saisissable); la comparaison de *athi* dans la phrase *iyaṁ ekapulise pi athi. . . . .* ne peut laisser à ce sujet aucun doute. Pour l'intelligence générale de la pensée, le VII[e] des Quatorze Édits nous offre un parallèle précieux : « *te* (c'est-à-dire *jano*, les hommes) *savvaṁ vâ kâsaṁti ekadesaṁ vâ kâsaṁti* ». (G. l. 2.) Les régimes, *savvaṁ*, *ekadesaṁ* d'une part, *etaṁ desaṁ, savaṁ*, de l'autre, se comparent d'eux-mêmes. De *ekapurusha*, M. Kern rapproche ingénieusement *ekavîra*, tel qu'il est employé dans un passage de la Mṛicchakaṭî ; il prend l'un et l'autre dans la signification de « homme mauvais, coupable, coquin ». Mais *ekavîra* ayant l'acception reconnue de « héros », le passage cité du drame ne peut l'employer que dans ce sens, seulement avec une intention ironique et plaisante ; il y est question de ces « héros très braves à piller les maisons des autres, mais qui tremblent devant la gendarmerie ». Rien ne nous autorise à admettre pour *ekapurusha* la traduction que nous repoussons pour *ekavîra*. On verra que la phrase suivante exclut cette interprétation, puisque le mot y désigne des gens qui sont emprisonnés *sans raison*. Il est, au contraire, fort naturel d'attribuer au mot une valeur analogue au

buddhique *prithagjana*, à notre « individu »; elle convient à merveille dans tout ce morceau; voisine de celle de l'indéterminé *jana* au VIIe édit, elle complète la ressemblance entre les deux passages. Le verbe seul reste différent. Mais *manâti* s'explique tout naturellement au sens de « se préoccuper de, faire attention à », c'est-à-dire ici « respecter » des ordres, des instructions. Je crois que, dans le commentaire du VIIe édit, je n'ai pas serré d'assez près la valeur de *desa*. Je dérivais son emploi du sens habituel du sanscrit *deça*. Cette traduction ne s'applique pas sans quelque effort aux deux autres passages où le mot reparaît, au Ve des Quatorze Édits (G. l. 3) et au IIe édit détaché de Dh. et de J. dans *desâyutika*. Dans le premier cas, le roi, après avoir déclaré que ceux qui suivront ses instructions feront le bien, ajoute : *yo tu etaṁ desaṁ pihâpesati so dukataṁ kâsati.* Il n'y a lieu ici à aucune restriction, et nous avons été amené à prendre *desa* dans un sens plus général qu'il ne conviendrait dans le VIIe édit. Il serait évidemment préférable d'adopter une version qui pût se maintenir uniformément dans tous les cas. Ce sens me paraît être celui de « ordre, commandement », *desa* = *saṁdeça*. *Ekadesa*, dans le VIe édit, signifiera « un ordre en particulier », et ici nous traduirons *etaṁ desaṁ* par « tel ordre », ce qui revient essentiellement au même. Reste *desâyutika* du prochain édit, dans la proposition *tuphâkaṁ desâyutike hosâmi.* On verra que le sens général ne saurait être douteux; le roi dit à ses officiers : « c'est grâce à vous que je ferai

mettre mes ordres en pratique.» L'acception que nous sommes conduit à revendiquer ici pour *desa* se vérifie donc cette fois encore. La traduction littérale serait celle-ci : «je serai ayant de vous l'application à mes ordres.» En dehors de cette interprétation, il n'en est qu'une autre de possible; elle consisterait à prendre *desa* dans un sens analogue à son emploi sanscrit; on traduirait : «je serai ayant de vous l'application à ma place», c'est-à-dire «je vous aurai pour substituts, pour lieutenants». Outre qu'un pareil emploi de *desa* serait bien vague et donnerait une tournure bien embarrassée, nous serions contraints par là de prêter à *desa* une signification différente de celle que réclament nos autres passages. Le premier parti évite toute difficulté. — *l.* La lecture *dekhate* ne repose probablement que sur une cassure de la pierre. J. montre, et le pronom *tuphe* rend certain, que nous avons ici une seconde personne du pluriel; seulement J. a *dekhatha*, c'est-à-dire la nouvelle désinence pâli-prâcrite, tandis que Dh. conserve l'orthographe régulière de l'impératif classique. Il n'est pas, pour nos interprétations, de contrôle plus sûr que la facilité avec laquelle elles rétablissent entre les deux versions une harmonie complète. On peut remarquer que partout où nos estampages nous donnent des leçons nouvelles, elles tendent à rendre plus étroite la concordance entre les deux textes. Ici cependant ils diffèrent dans la fin de la phrase; mais c'est seulement par une faute matérielle : le texte de G. est altéré et tronqué : *pisuritâ* doit pro-

bablement se lire *hisuvitâ*, pour *suvihitâ*. Quant aux mots *niti iyaṁ*, ou simplement *niti*, qui est suffisant, ils ont été passés par le graveur. En effet, la lecture de J. semble inexplicable, tandis que le texte de Dh. se prête à une traduction satisfaisante; il suffit de suppléer, comme si souvent, le verbe substantif, *siyâ* ou *hosati* : Voyez-y, dit le roi, et « que la règle de conduite soit bien établie », bien enseignée. Je renvoie à un passage du IIIe édit (G. note *f*, et K. note *g*); j'ai cru pouvoir y rétablir, tant à Dhauli qu'à Kapur di Giri, dans des passages malheureusement incertains ou fragmentaires, la locution *anunîti*. Si ma conjecture se vérifie, *nîti* y serait appliqué, exactement comme ici, à l'ensemble des devoirs moraux. Nous allons, en tout cas, retrouver cet emploi un peu plus bas, et il est d'ailleurs entièrement conforme à l'usage classique du mot. J'ajoute que la conjecture *kiṁti*, de M. Kern, est décidément condamnée par l'estampage. — *i*. Le passage est suffisamment expliqué par ce qui a été dit précédemment, n. *f-g*. M. Kern, entraîné par le sens, erroné suivant moi, qu'il prête à l'ensemble du passage, traduit *parikleça* par « châtiment »; j'ai à peine besoin de faire observer que le mot n'implique pas nécessairement cette nuance, et signifie d'une façon générale « souffrance, torture ». — *j*. Cette phrase s'éclaire par la comparaison d'un passage ultérieur (l. 20-21). Le roi y déclare que le but de cet édit, c'est d'obtenir, par le zèle des *nagaravyavahârakas*, c'est-à-dire des officiers mêmes auxquels il s'adresse

ici, qu'il n'y ait ni détention ni torture sans motif valable (*akasmâ*). Nous ne pouvons ici que chercher le même sens. Grâce à la lecture *bamdhanamtika* qu'il suffit de corriger en *bamdhanamtikâ*, avec le signe du pluriel, la construction est claire; la seule difficulté porte sur *tena*. L'instrumental *tena* ne s'explique en aucune façon. On est réduit à quelque correction : les deux caractères apparaissent à J. avec une netteté qui exclut toute incertitude de lecture; mais en revanche, les fautes imputables au graveur, notamment dans la notation des voyelles, sont assez fréquentes pour autoriser quelque liberté. On pourrait songer à lire *sânam;* le pluriel se rapporterait au singulier collectif de la phrase précédente, aux gens mis en prison; mais *akasmâ bamdhanamtika*, *akasmâ* étant séparé, au lieu d'être rapproché de la suite en un composé, peut seulement se traduire : « qui délivre de prison sans motif, » qui serait exactement le contre-pied du sens nécessaire : « qui délivre d'une prison sans motif, d'un emprisonnement non motivé. » Je ne vois, pour ma part, d'autre expédient, la traduction, pour l'ensemble de la phrase, me paraissant indiscutable, que de lire en un seul mot *akasmâtanabamdhanamtika*, et d'admettre un adjectif *akasmâtana*, formé de *akasmâ*, comme *cirantana* de *ciram*, *sanâtana* de *sanâ*. Je reconnais que des composés aussi étendus ne sont guère dans les habitudes de langage de nos monuments; celui-ci serait au moins d'une simplicité et d'une transparence extrêmes. — *k*. Je crois que *daviye* réclame

correction. Il y a bien l'explication de M. Kern, qui y reconnaît le sanscrit *davîyas*; si fort que je m'éloigne de lui dans l'interprétation générale de tout le morceau, la traduction qu'il donne du mot, « en outre, d'ailleurs », ne répugnerait pas nécessairement à mon analyse de la phrase. Mais, d'une part, ce sens tout figuré ne me paraît guère acceptable pour *dûra*, surtout dans un style aussi uni que le nôtre; et la forme même, le comparatif en *îyaṁs*, au lieu de *dûratara*, serait, à mon avis, un archaïsme *a priori* peu vraisemblable dans cette langue. Malheureusement J. portant ici une autre expression et représentant *daviye dukhiyati* par *vedayati*, ne peut nous servir de contrôle pour la lecture. Ce que je puis dire, c'est qu'on ne saurait être affirmatif sur la voyelle qui accompagne le *v* à Dh. La pierre est attaquée en cet endroit. En proposant la lecture *davâye*, c'est donc à peine si j'ai recours à une conjecture. Pour l'emploi buddhique de *davâ*, nous avons le témoignage explicite du scholiaste cité par Burnouf (*Lotus*, p. 649), qui le définit ainsi : *kicchâdhippâyena kiriyâ*. Le sens approximatif est donc celui de « violence », que confirme le dénominatif sanscrit *dravasyati*, au sens de « souffrir » (*paritâpa*). Le roi, après les violences, les injustices administratives et légales, signalerait cette fois les violences quelconques de particulier à particulier. En ce qui touche la forme, il n'y aurait même aucune difficulté sérieuse, si la lecture *daviye* se vérifie définitivement, à admettre un thème *davî* à côté de *davâ*, de même que, lui-même, le

féminin *darâ* est une nouveauté relativement aux thèmes *drava* et *dravas* de la langue classique. — *l*. La forme *majhaṁ* ne peut nous surprendre : c'est un thème nouveau tiré du cas oblique *majjha* (*Hemacandra*, III, 113) à peu près comme les formes *tuphe, aphe* des cas obliques tels que *yushme*, *asme*. Le régime n'est pas exprimé, étant impliqué dans le nominatif *bahujane* qui est tout voisin. — *m*. J'ai insisté précédemment sur la signification exacte de la particule *ca* qui est légèrement adversative : « mais, or ». Cet usage de *jâta*, que nous rencontrons ici, est, à ma connaissance, entièrement nouveau. La seule explication que j'en voie est de prendre que le neutre *jâtaṁ* est employé, non pas, comme plus haut, pour signifier « genre, espèce », cette manière de dire serait par trop indéterminée, mais plutôt dans le sens, justifié par l'étymologie, de « disposition native, penchant ». La nature des termes compris sous cette dénomination paraît, on va en juger, confirmer cette interprétation. Après avoir signalé le mal et la conduite qu'il attend de ses officiers pour y remédier, le roi énumère maintenant les qualités nécessaires pour que leur action soit efficace. On a pris jusqu'ici les termes suivants comme désignant des vices, des travers que le roi reprocherait aux hommes en général. C'est, je crois, une erreur qui fausserait le sens du passage entier. J'en trouve une double preuve. D'abord l'insistance avec laquelle *saṁpaṭipajati* est ici rapproché de *paṭipâdayema*, qui termine la proposition précédente,

est évidemment intentionnelle : dans les deux cas, le verbe doit se rapporter à l'action des mêmes personnages, c'est-à-dire, ici comme tout à l'heure, des officiers du roi. En second lieu, le parallélisme manifeste entre le début de la phrase suivante — *se ichitaviye*, etc. — et le commencement de la précédente — *tata ichitaviye tuphehi* — indique que l'une et l'autre intéressent le même sujet, les officiers du roi. Et en effet, la proposition conçue en style direct qui se termine par *mama*, ne peut guère être mise que dans la bouche de ces mêmes officiers, à qui seuls le roi s'adresse dans cette proclamation. J'en conclus que les défauts énumérés ici sont de ceux contre lesquels Piyadasi prémunit ses représentants dans l'exercice de leur mandat. « Vous devez, leur dit-il, souhaiter de mettre les hommes dans la bonne voie. Mais il est certains travers qui vous empêcheraient d'y réussir et dont vous devez tâcher de vous affranchir (*ete jâtâ no huveu mamâti*). » Parmi ces travers, il est plusieurs termes dont on a jusqu'ici méconnu le vrai sens. La lecture *âsulopa*, parfaitement garantie par sa répétition en plusieurs passages, exclut à la fois la traduction de Burnouf, « le retranchement de la vie, le meurtre », qui, pour ne parler pas des autres difficultés, supposerait une orthographe *asulopa*, et la conjecture *âsulosa*, c'est-à-dire *âçurosha*, de M. Kern. *Âsulopa* se prête en effet à une traduction fort convenable; *lopa* signifiant ordinairement « interruption, abandon », *âsulopa* se rend très bien par « abandon précipité » et désigne par conséquent

la promptitude au découragement. Il me semble que la phrase suivante fournit de cette analyse une vérification indirecte. Toute cette énumération s'y trouve en quelque sorte résumée dans les deux termes *âsulopa* et *tûlanâ*. Tout le monde est d'accord pour reconnaître dans le second un équivalent du sanscrit *tvaraṇa*, avec le sens de précipitation; à cet excès de zèle il est tout naturel d'opposer l'excès opposé, la faiblesse et le découragement; et la phrase réunit ainsi comme les deux pôles de ces défauts divers contre lesquels le roi entend réagir. Burnouf dérivait *anâvuti* de *âvṛitti*, pour dire «absence de profession, de travail»; mais ce sens, qui appartient à *vṛitti*, n'est point usité pour *âvṛitti*. M. Kern transcrit *anâvṛiti* et traduit «unheedfulness». J'ai déjà remarqué (D. IV, n. *a* et *i*) que la transcription *âyukti* convient seule pour *âvuti* dans un des édits sur piliers, que, dans notre édit même, elle semble, un peu plus bas, garantie par l'orthographe de Jaugada. C'est une raison bien forte de croire que, ici encore, la même orthographe représente le même mot. *Anâyukti* se traduit fort bien «le manque d'application», et se rapproche tout naturellement d'*âlasiya*. Je n'ai pas besoin de rappeler combien est fréquent ici l'usage du verbe *yuj*, pour signifier «s'appliquer, faire effort». Le dernier terme de la série demeure dans le même ordre d'idées, et il est surprenant qu'on n'en ait pas d'abord rectifié la forme : c'est *kilamatha* qu'il faut lire, à Dhauli aussi bien qu'à Jaugada, c'est-à-dire, comme en pâli,

« la fatigue, l'indolence »; il faut renoncer sans hésitation à l'analyse ingénieuse mais arbitraire et au fond peu satisfaisante des paṇḍits de Prinsep. Aussi bien l'estampage de J. coupe court à toute incertitude. Le participe *kilaṁta* aurait pu mettre sur la voie. — *n.* Il est clair que *eta* résume, comme souvent, la pensée impliquée dans ce qui précède, c'est-à-dire l'affranchissement des défauts énumérés. Il ne me reste ici un peu d'hésitation que sur le dernier mot de la phrase. M. Kern avait déjà, par conjecture, corrigé en *nitiyaṁ* la leçon *nitichaṁ* du *Corpus*. *Nitiyaṁ*, c'est-à-dire *nîtyâṁ*, va fort bien; nous avons vu (cf. n. *h*) que *nîti* est employé à plusieurs reprises à propos de la mission des mahâmâtras; il est donc naturel que le roi leur recommande d'éviter dans leur « propagande morale » soit le découragement, soit les excès de zèle. Mais J. lit *niti iyaṁ*. Force nous est d'admettre ou que la disjonction y est le fait d'un graveur inintelligent, ou que *nîtiyaṁ* doit être en effet séparé en *niti iyaṁ*. Dans ce cas, les deux mots formeraient à eux seuls une proposition; on traduirait : « l'essentiel en tout cela, c'est d'éviter à la fois le découragement et les excès de zèle; c'est là [ce qui constitue] la [vraie] conduite. » Mes préférences sont pour la première hypothèse. Elle fournit une construction plus naturelle et plus simple; elle permet en outre d'attribuer ici à *niti* un sens plus exactement conforme à celui que lui assignent des passages antérieurs. D'autre part, J. porte, quelques mots plus loin, *nîtiyaṁ* qui ne correspond à rien à

Dh., ou plutôt qui ne saurait représenter le sens de la locution (*hevamevaṁ*) en face de laquelle il se trouve à Dhauli. J'en conclus que *nîtiyaṁ* n'est cette fois qu'une répétition erronée du lapicide, que, par conséquent, son modèle portait bien *nîtiyaṁ* (et non *niti iyaṁ*) dans le seul cas où il ait dans notre texte une place légitime. — *o*. Dans cette phrase, nos nouveaux estampages améliorent essentiellement les anciennes lectures, tant à Dh. qu'à J. La construction est nette. La phrase, comme le montre *hevameva* au commencement de la proposition suivante, contient une comparaison, et *kilaṁta* désignant d'une façon générale tout homme fatigué, contient une allusion au *kilamatha*, à l'indolence, ou peut-être aussi à l'épuisement causé par un zèle intempérant, par la *tûlanâ*. Le seul mot qui réclame quelque éclaircissement, *ugacha*, en reçoit de J., qui, à l'égard de cette expression, s'éloigne de notre texte. Nous avons d'une part *ugach.*, de l'autre, *saṁcalitu uthi.*; je n'hésite pas à lire *ugache* et *saṁcalituṁ uthihe*, deux potentiels, dont le second garantit pour le premier cette acception qui, encore que très explicable, n'est pas absolument ordinaire, « se lever, se mettre en mouvement ». La répétition de *api*, à J., exprime bien l'insistance du roi à recommander l'activité : « et pourtant il faut se remuer, il faut marcher, il faut aller. » En revanche, le *vâ* final n'est pas admissible, à moins qu'il n'y ait dans l'intention du roi entre *vrajitavyaṁ* et *etavyaṁ* une nuance particulière de signification que je ne suis pas en état de démêler.

Je suppose qu'il faut lire *câ;* le fac-similé. B. me semble se prêter aisément à cette correction. — *p.* La construction est ici assez concise, mais le sens paraît certain. Nous avons eu tout à l'heure *dekh* ou *dakh*, caractérisant la surveillance des mahâmâtras. Nous traduirons donc : « il en est de même de la surveillance que vous avez à exercer; » là aussi il faut se remuer, il faut marcher. — *q.* On pourrait penser à rattacher *tena* comme corrélatif au *ya* qui précède. Plusieurs raisons m'en dissuadent. D'abord *tena vataviye* est une manière de parler familière au roi, au commencement d'une phrase et sans liaison syntaxique avec ce qui précède. On sent d'ailleurs que le rapprochement plus étroit des deux propositions ne donnerait pas à la phrase un tour plus net ni plus aisé. Enfin, si les mots *tena vataviye* manquent à J., c'est un motif pour penser qu'ils ne sont pas essentiels à la construction de la phrase, les mots qui précèdent étant, pour le sens, identiques de part et d'autre. Ceci posé, il y a deux manières de comprendre *vataviya*, suivant que l'on complète *mayâ* ou *tuphehi* : « c'est pourquoi il faut que je vous dise, » ou « que vous disiez (au peuple). » Dans le premier cas, *ne*, de la proposition suivante, se rapporterait à Piyadasi; dans le second, à ses officiers. J. ne prête pas à cette amphibologie : *nijhapetaviya* nous est suffisamment connu par le IV[e] édit de D. (l. 17-18), où nous avons eu *nijhapayisaṁti* et *nijhapayitâ* (n. *j.*); d'après ces précédents, nous devons traduire à J. : « Il faut faire envisager (au peuple) mes ordres (et lui

dire) : telles et telles sont les instructions du roi cher aux Devas. » Il semble que cette comparaison soit décisive pour favoriser à Dh. la première des deux constructions. On est tenté cependant, dans la tournure *vataviya* etc., de chercher un équivalent du causatif de J. Pour que cela fût possible, il faudrait tenter une analyse toute différente des mots *aṁnaṁ* et *ne* : le premier serait le sanscrit अन्यद्, le second serait = *no;* et l'on rendrait : « Ne faites envisager rien d'autre (mais seulement ceci) : telles et telles sont les intentions du roi cher aux Devas. » Mais nous n'avons rencontré qu'un seul exemple de la confusion de *ne* et *no* (Kh. XII, 31), et encore on peut voir, en se reportant au commentaire (I, p. 259), que la confusion n'est peut-être qu'apparente, qu'elle ne repose peut-être que sur une omission accidentelle. Il faut avouer aussi que la construction serait bien elliptique. Je crois donc plus sûr de nous en tenir à la première interprétation. Tout au plus proposerais-je, pour rapprocher les deux versions, de lire à Dh. *dekheta*, qui nous donnerait un causatif, comme à J. — *r*. La lecture *mahâphale* n'est pas douteuse, ni, par conséquent, le sens de la phrase. — *s*. L'*î* est d'une entière netteté dans *vipaṭipâdayamînehi*, de même que, un peu plus loin, dans *saṁpaṭipajamîne*. Nous avons relevé déjà, au v[e] édit de Delhi, la lecture analogue *pâyamînâ*. Il ne semble pas pourtant qu'il soit possible de douter du caractère purement accidentel de ces orthographes. — *t*. M. Kern a certainement vu le vrai sens de *duâhalu*,

qu'il transcrit *dvyâhara*, et qu'il traduit : « qui procure un double profit ». Je m'éloigne de lui pour la suite de la phrase. La comparaison des estampages met pour moi hors de doute que nous sommes en présence, à Dh. et à J., non d'un locatif comme le croyait M. Kern, mais d'un génitif, *etasa* (ou *imasa*) *kaṁmasa*. D'où suit, Dh. ayant une syllabe de moins que J., la nécessité d'admettre de deux choses l'une : ou que, après la désinence *sa* de *kaṁmasa*, il a été omis une syllabe à Dh., ou que le second *sa*, à J., est une répétition accidentelle et fautive; en effet, M. Kern entend *same kute* = *çrame kṛite*. Il est clair que, *a priori*, les deux partis se valent. Si je me décide pour la seconde alternative, c'est que je trouve à l'analyse du savant professeur plusieurs difficultés auxquelles il me paraît nécessaire d'échapper. M. Kern transcrit *çramakaraṇe manâgatirekaḥ*. Le locatif n'est guère admissible; il est très douteux qu'il se forme jamais en *e* à Dh. Mais la difficulté n'est pas décisive; il suffirait de prendre *manâgatirekaḥ* adjectivement. J'attache plus d'importance à l'allure embarrassée que prend toute la construction; M. Kern l'a si bien senti qu'il transcrit *çramakaraṇa;* mais c'est là une amélioration plus qu'une transcription. Le composé *manâgatireka* me choque plus encore. D'abord Piyadasi n'a pas accoutumé de représenter comme légers et faciles les efforts qu'il réclame dans l'intérêt du dharma. Je rappelle seulement le xe des Quatorze Édits. Puis, cette association de deux mots complètement antithétiques, *manâg* et *atireka*, aboutissant en

somme à une expression fort peu nette, est, à la fois par son maniérisme et son obscurité, antipathique aux habitudes de langage du roi. J'ajoute que cet emploi de *çrama* serait unique dans nos textes; ils se servent dans ce sens à plusieurs reprises d'autres termes, tels que *parâkrama*. Si nous admettons, par hypothèse, la lecture de Dh., *me* ne pourra être que le pronom, le substantif sujet devra être *manaatileke* (ou même *manoatileke*, car la voyelle n'est pas très claire dans l'estampage). Le mot me paraît se prêter à une analyse convenable : *mana-atireka*, c'est-à-dire « excès de pensée, de préoccupation ». La locution peut sembler un peu cherchée; elle s'explique par le désir de tourner substantivement (pour y pouvoir adjoindre aisément l'idée contenue dans *duâhala*) une expression familière au style buddhique : comme équivalent de *atîva manasikaromi*, *me kute manaatileke* me semble s'expliquer très bien. — *u*. Malgré la lacune, le sens de la phrase est parfaitement certain. Je ne doute guère qu'il ne faille restituer °*satha tuphe ne ca ânaniyaṁ*°; non seulement cette lecture comprend exactement le nombre de caractères nécessaire, mais même, pour les syllabes *tuphe ne*, il me semble sur l'estampage découvrir des traits qui la favorisent. *Ne* s'applique au roi (de même à J.) comme plus haut dans la phrase *aṁnaṁ ne dekheta*. — *v*. Je me suis expliqué, à propos du ve des édits sur piliers (ci-dessus, p. 33 et suiv.), relativement à cette indication de date. Pour la suite de la phrase, l'analyse qu'entend adopter M. Kern ne ressort avec

une entière netteté ni de sa transcription ni de sa traduction; celle qui semble indiquée ne me satisfait pas pleinement. Et d'abord, on ne saurait, je pense, dans *sotaviya*, chercher le participe du causatif *çrâvayitavya*, mais bien du simple. La remarque est importante pour bien entendre *ekena;* M. Kern semble le rattacher à *tisena*, ce qui n'est compatible ni avec la position des mots, ni avec l'addition de la particule *api*. « Il faut, dit le roi, que ces enseignements soient entendus aux fêtes de Tishya, » il s'agit ici d'une promulgation régulière et publique « et, dans l'intervalle, qu'ils soient entendus même par un homme seul, » il s'agit cette fois de conseils, de rappels adressés individuellement. Cette traduction emporte, pour la locution *khanasi khanasi*, une interprétation différente de celle de M. Kern, « on any solemn occasion. » Il est clair que, s'il s'agit d'avis individuels, le roi ne saurait prescrire à ses officiers de les réserver pour certains jours de fête. Tel n'est pas du reste le sens habituel de क्षण et, en pâli par exemple, de la locution *khane khane* (cf. *Dhammap.*, v. 239) qui signifie « à chaque moment, à chaque occasion favorable ». C'est ainsi qu'il convient de traduire dans le présent passage. — *x*. Pour les mots *caghatha* et *saṁpaṭipâdayitave*, voy. des observations antérieures (D. IV, n. *e;* D. I, n. *b*). — *y*. Je me suis expliqué sur le sens de *palibodha*, à propos du ve édit de Girnar (n. *k.*, I, 127); le mot signifie « lien, entrave »; s'il était besoin d'une preuve nouvelle, nous en aurions une irréfutable dans le

présent passage où *palibodha* est substitué comme synonyme à *bamdhana*, qu'employait plus haut (l. 8-9) un passage auquel je renvoie. La lecture *palikilese*, que rétablit notre estampage, coupe court, en ce qui concerne ce mot, à toute difficulté et à toute conjecture. — *z*. Le texte de Dh. paraît omettre accidentellement des mots assez importants qui donnent dans le texte de J. plus de clarté à la construction. L'accusatif *mahâmâtam acamḍam* y semble certain, d'après l'estampage; il s'ensuit que la proposition relative *e — hosati* qui en donne l'équivalent à Dh. doit être prise comme contenant le régime de *nikhâmayisati*. L'absence de *mahâmâtam* ou d'un équivalent est à la rigueur possible; il est pourtant malaisé de croire qu'elle soit intentionnelle. M. Kern a parfaitement transcrit *akhakhase* = sert. *akarkaçaḥ;* je crois aussi qu'il a raison de lire *saṁkhîṇâ°*, quoique l'estampage paraisse donner bien clairement *sekhiṁnâ°*. Mais il se trompe, je pense, sur le sens de *âlambha;* c'est un terme technique de la langue de Piyadasi, et nous l'avons déjà rencontré pour marquer la destruction de la vie. Nous n'avons aucune raison de lui attribuer ici un sens différent; en déclarant qu'ils évitent toute *vihiṁsâ*, Piyadasi caractérise suffisamment ses officiers comme des hommes doux et compatissants. Il y a bien une difficulté. Nous verrons tout à l'heure (n. *cc*) que le mahâmâtra, comme les autres, est envoyé à cette réunion pour participer, lui aussi, au bénéfice des instructions et des enseignements qui doivent y être promulgués. L'énumé-

ration de ses qualités, naturelle pour le recommander, dans un rôle actif, à la confiance des populations, n'est point appelée par ce rôle tout passif. Je ne vois qu'une manière de tout concilier, c'est d'admettre que le rôle du mahâmâtra dans ces circonstances procède à la fois de l'un et de l'autre caractère; il peut, comme officier administratif, avoir une part active dans la réunion et la police générale de l'assemblée, et, en même temps, faire personnellement son profit des enseignements qui y seront donnés. — *aa.* Il faut rapprocher cette phrase des derniers mots de l'édit. Dans l'un et l'autre passage, M. Kern comprend *iti* comme s'appliquant seulement à la partie de la phrase qui commence à *tathâ;* le roi voudrait dire que ses officiers ont à se rendre compte si ses sujets exécutent ses instructions. Cette explication se heurte à des difficultés qui la rendent inadmissible. D'abord nous avons ici non pas *jânâtu* ou quelque équivalent, mais *jânitu*, c'est-à-dire l'absolutif, qui subordonne cette partie de la phrase au verbe *kalati.* Dans le second passage, *api* et *tañ pi*, etc. ne s'explique pas au début d'une proposition en style direct; il marque au contraire fort bien la succession des deux actions *jânisañti* et *kalañti. Etam athañ* dans un cas, *etañ* dans l'autre, seraient surprenants pour marquer quelque chose qui va suivre. Aussi bien, s'il s'agissait de définir une sorte d'enquête à laquelle auraient à se livrer les officiers, la proposition devrait, semble-t-il, prévoir les deux alternatives. Le roi ne saurait, sans beau-

coup d'optimisme, admettre qu'invariablement ils auront à constater que les sujets accomplissent fidèlement ses volontés. La forme *kalati* ne peut aisément se prendre comme un simple indicatif, la forme *karoti* étant familière à la langue de nos textes. Enfin, la concordance de nombre entre *e akhakhase*, etc. et *kalati*, d'une part, *jânisaṁti* et *kalaṁti*, d'autre part, indique bien que le sujet doit être le même pour chaque groupe : si *kalati*, dans le présent passage, s'appliquait aux sujets en général, il ne pourrait être qu'au pluriel. Nous arrivons donc à cette traduction : « sachant ces choses, que [le mahâmâtra] agisse conformément à mes instructions; telle est la pensée qui me guide, » et, par cette phrase, le roi explique l'intention dans laquelle il charge ses officiers de présider aux assemblées quinquennales. Je traduis, on le voit, *kalati* comme subjonctif; par la forme, c'est un véritable leṭ védique. Ce n'est pas la seule trace qui reste de cet emploi dans nos monuments; je rappelle ce que j'ai dit plus haut (p. 51) de *vaḍhati*. Peut-être avons-nous la première personne dans *kalâmi*, Dh. VI, l. 29 (J. a une lacune). Je sais bien que la comparaison de G. semble indiquer simplement un présent, et que la correction *kalomi* est aisée. Il ne faut cependant avoir recours à des corrections qu'en désespoir de cause. Or, à Khâlsi, dans le passage parallèle, nous trouvons, non pas le présent, mais le futur *kachâmi;* dans ce passage, et souvent à la première personne, futur et subjonctif s'équivalent parfaitement; l'un et l'autre

sont très bien en situation, associés et coordonnés à l'impératif *paṭivedayaṁtu*. — *bb*. Un peu plus haut (l. 5) J. emploie *vaga* pour représenter *bahujana* de Dh. Il est naturel d'admettre ici la même nuance de signification. Au IIIe des Quatorze Édits, Piyadasi signale comme les participants ordinaires de l'anusaṁyâna, outre les officiers, tous les fidèles de sa croyance (*yutâ*). *Vaga* s'applique bien à une réunion qui devient ainsi nombreuse; *hedisa* se réfère à ce qui précède et marque cette foule comme analogue à celle dont le roi provoque directement des assemblées. M. Kern se fonde sur l'analogie de *nikâya* au XIIe édit pour appliquer le mot exclusivement aux officiers du roi. Mais, d'après le texte de J. pour la phrase qui précède, les officiers appelés aux assemblées en question le paraissent être individuellement et isolément; et cette circonstance, jointe à l'emploi différent de *vaga* dans notre édit même, paraît peu favorable à cette interprétation. — *cc*. M. Kern a réuni en un seul mot le dernier caractère visible (*a*) de la ligne 24 et le premier de la suivante. Il lit *ata* = *atra*. Comme je l'ai dit en note, *a* me paraît avoir été suivi de plusieurs caractères (c'était aussi ce qu'admettait Prinsep) maintenant indistincts, et que la lacune de J. ne nous permet pas de restituer. La lecture *te* étant d'ailleurs certaine, il ne peut être douteux que c'est le démonstratif, accompagnant *mahâmâtâ*. Pour le sens général de la phrase, je renvoie à la note *aa*. Il faut comparer aussi le IIIe des Quatorze Édits. Il y est dit en substance que les offi-

ciers du roi doivent se rendre à l'anusaṁyâna comme à leurs autres devoirs. Nous avons ici une pensée identique au fond : les officiers doivent s'y rendre, sans négliger leurs autres devoirs. Seulement, le présent édit ajoute que, en s'y rendant, ils connaîtront les conseils religieux, les instructions du roi, et devront ensuite s'y conformer. Ce sens, tout à fait clair ici, me décide à introduire une correction dans ma traduction du troisième édit. J'avais entendu *imâye dhaṁmânusathiye* dans le sens actif : « pour [proclamer] ces instructions religieuses ; » c'est dans le sens passif que je l'aurais dû prendre : « pour [recevoir] ces instructions religieuses. » Les officiers du roi, comme ses coreligionnaires en général (*yuta*), doivent tous également recueillir des enseignements moraux dans ces assises religieuses.

Jaugada. — Je n'ai, en ce qui touche J., à relever que peu de détails ; je renvoie au commentaire de Dh. où toutes les difficultés ont été touchées, et où l'on trouvera les éléments nécessaires pour combler la plupart des lacunes. — *a.* La gravure de cet édit ne paraît pas ici avoir été faite avec beaucoup de soin. J'ai dit tout à l'heure que si, comme il y a quelque apparence, il faut vraiment lire °*kiṁti kakamana*°, un des deux *ka* ne serait, à mon avis, qu'une répétition erronée, comme, à la ligne 8, un des deux *sa* dans *kamasasa me kute*°. Pour *nîtiyaṁ*, à la ligne 7, je crois à la répétition d'un mot entier. On va voir, par des exemples, que l'omission de plusieurs caractères est certaine dans divers passages.

— *b*. Lisez *tuphe;* ligne 3, *mama* a été oublié; ligne 8, nous avons *lâjadhi* pour *lâjâladhi;* l. 9, *alâ* pour *aṁtalâ*. — *c*. *Kiṁtime* = *kiṁti ime*, comme plus bas; le pronom personnel n'a rien à faire ici. La place qu'occupe *iti* montre qu'il y a eu transposition; l'ordre des mots sur le modèle était certainement le même qu'à Dh. — *d*. Je prends *hi*(ou *pi*)*suvitâpi* pour *suvihitâ pi; niti* aurait été oublié. Le mot semble, dans notre version, poursuivi par une sorte de fatalité. — *e*. Bien que l'*y* initial disparaisse ordinairement dans ce dialecte, il n'y a aucune difficulté phonétique à prendre *ye* comme = *yaḥ*, aussi bien ici qu'à Dh. A Dh., nous avons eu déjà (v, 21) : *ye apatiye me;* de même à Kh. vi, 18; xii, 32, etc.; à D. ii, 16; iv, 3, etc., pour ne parler pas du pluriel *ye* que, à Jaugada même, nous retrouverons à l'édit suivant, ligne 6. — *f*. Sur *nîti iyaṁ* et *nîtiyaṁ* de la phrase suivante, cf. la note *n* de Dh. — *g*. Je l'ai fait remarquer, il ne règne point ici une identité complète entre les deux versions; la ressemblance est au moins très étroite, et je ne doute guère qu'il ne faille lire : *na* [*se*] *saṁcalitu*[*ṁ*] *uthi*[*he*] « celui-là ne se lèverait pas pour se mettre en mouvement ». — *h*. Il y a ici une simple transposition de voyelles, *dekheyi* pour *dekhiye*. — *i*. La forme *vipaṭipâtayaṁtaṁ* paraît d'abord incorrecte. On attend, ou un instrumental, comme à Dh., ou un génitif *vipaṭipâtayaṁtânaṁ*. Cf. cependant la construction analogue avec un accusatif, au moins en apparence, que nous trouvons au viiie édit de Delhi (voyez la note *s*).

Nous avons probablement ici un exemple nouveau de cette construction. Le singulier, au lieu du pluriel de Dh., ne saurait nous surprendre dans une phrase collective. — *j*. Je l'ai dit déjà, je crois qu'il faut lire °*kamasa me kute*°. — *k*. Toutes les fins de ligne sont malheureusement presque complètement indistinctes sur l'estampage, et les lectures du *Corpus* ne sont visiblement que des conjectures pour le moins fort douteuses. Il est parfaitement superflu d'en échafauder d'autres sur celles-là. On en peut juger par un exemple emprunté à la fin de la ligne 11. Le fac-similé C. lit *acaṁḍaṁ phelahata*°; après un examen répété de l'estampage, je suis persuadé que la pierre, au lieu de *phelahata*, porte *aphalusaṁ*, un très bon synonyme de *akhakhasa*. — *l*. Je ne crois pas qu'il faille prendre [*lâ*]*javacanika* comme un substantif désignant directement une classe d'officiers, mais comme une épithète : mes officiers « fidèles aux ordres de leur roi ». L'expression se rapporte ainsi exactement à la formule qui commence notre édit à Dhauli.

En résumé, la traduction que je propose pour ce morceau est la suivante :

« Par ordre du roi cher aux Devas, les officiers de Tosalî préposés à l'administration de la ville doivent savoir ce qui suit. (J. : Voici ce que dit le roi cher aux Devas. Les officiers de Samâpâ préposés à l'administration de la ville doivent savoir ce qui suit.) Ce que je crois, je désire le faire prati-

quer en fait, et prendre pour cela les moyens [efficaces]. Or, le moyen principal (Dh. : dans cet intérêt), ce sont, dans mon esprit, les instructions que je vous confie. Vous êtes en effet préposés à des centaines de milliers de créatures pour gagner l'attachement des hommes de bien. Tout homme est mon enfant; de même que je désire pour mes enfants qu'ils jouissent de toute sorte de prospérité et de bonheur en ce monde et dans l'autre, j'ai le même désir pour tous les hommes. Or vous n'obtenez pas encore à cet égard tous les résultats possibles. Il est tel individu qui respecte tel de mes commandements, mais non pas tous. Surveillez-le et que les obligations morales soient bien établies. Il est tel individu qui est mis en prison ou torturé. Soyez là pour mettre un terme à un emprisonnement qui ne serait pas motivé. Puis une foule de gens ont à souffrir (Dh. : de violences). Là encore vous devez souhaiter de remettre chacun dans la bonne voie. Mais il est des dispositions avec lesquelles on ne réussit pas : ce sont l'envie, le manque de persévérance, la rudesse, l'impatience, le défaut d'application, la paresse, l'indolence. C'est pourquoi vous devez souhaiter d'être exempts de ces dispositions. Le point capital est ici la persévérance et la patience dans la direction morale. L'homme indolent ne se met point en branle, et pourtant il faut se mettre en mouvement, il faut marcher, il faut aller. De même dans la surveillance que vous avez à exercer. C'est pour cela que je vous répète : faites

prendre mes ordres en considération (J. Il faut appeler l'attention sur mes ordres), [en disant] : telles et telles sont les instructions du roi cher aux Devas. Agir ainsi, c'est [s'assurer] de grands fruits; ne pas le faire, c'est [s'exposer à] de grands malheurs. Pour ceux qui négligeraient cette direction du peuple, il n'est ni faveur du ciel ni faveur du roi. En effet, si je me préoccupe tant de ces fonctions [qui vous sont confiées], c'est en vue d'un double avantage. En suivant cette ligne de conduite, vous obtiendrez le ciel et vous acquitterez votre dette envers moi. Cet édit doit être répété [au peuple] à chaque fête du Nakshatra Tishya, et, dans l'intervalle, il doit être répété individuellement [aux uns et aux autres] chaque fois que l'occasion s'en présente. Ayez soin, en agissant ainsi, de mettre le peuple dans la bonne voie. C'est à cette intention que cet édit a été gravé en ce lieu, afin que les officiers chargés de l'administration de la ville déploient un zèle persévérant et qu'il n'y ait ni emprisonnement arbitraire ni torture arbitraire. C'est aussi à cette intention que régulièrement tous les cinq ans je convoquerai [à l'assemblée de l'anusaṁyâna] le mahâmâtra, qui sera un homme doux, patient, respectueux de la vie, afin que, entendant ces choses, il agisse conformément à mes instructions. D'Ujjayinî aussi le prince [qui y gouverne] réunira à cette fin une assemblée composée des mêmes éléments, mais il le fera tous les trois ans sans faute. De même à Takshaçilâ. En se rendant à l'anusaṁyâna, sans pour cela négliger leurs fonctions

particulières, mes officiers connaîtront ces choses; qu'ils agissent alors en conséquence, suivant les instructions du roi. »

DEUXIÈME ÉDIT.

Prinsep, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.*, loc. laud.; Burnouf, p. 692 et suiv.; Kern, *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, new ser., XII, p. 379 et suiv.

DHAULI.

(1) [illegible]

[illegible] ————————————

(2) [illegible]

[illegible] ———————— 88 (3) [illegible]

[illegible]

[illegible] ———————— (4) [illegible]

[illegible] ———— [illegible]

[illegible] —— [illegible]

[illegible] (5) [illegible]

[illegible] —— [illegible]

[illegible] (6) [illegible]

[illegible]

[illegible] (7) [illegible]

[illegible] —— [illegible]

[illegible] (8) [illegible]

[illegible] ——

[illegible]

[illegible] (9) [illegible]

[illegible]

[illegible]

(10) [illegible]

[illegible]

[illegible] (11) [illegible]

[illegible]

DHAULI.

(1) Devânaṁpiyasa vacanena tosaliyaṁ kumâle mahâmâtâ ca vataviya [.] aṁ kichi dakhâmi hakaṁ taṁ

————————————

————————————

(2) duvâlate ca âlabhehaṁ [.] esa ca me mokhyamata duvâlâ etasi aṭhasi aṁ tuphesu [1] ————————

———————— mama (3) atha pajâye ichâmi hakaṁ kiṁti [2] savena hitasukhena

hidalokikapâlalokikâye yujevûti hevaṁ

———————— (4) siyâ

JAUGADA.

(1) Devânaṁpiye hevaṁ âha [.] samâpâyaṁ mahamatâ lajavacanika vataviyâ [.] aṁ kichi dakhâmi hakaṁ taṁ ichâmi hakaṁ kiti kaṁkaṁmana [3] [a] (2) paṭipâtayehaṁ duvâlate ca âlabhehaṁ [.] esa ca me mokhiyamate duvâle [4] etasa athasa [b] aṁ tuphesu [5] anusathi [.] savamuni (3) sâ [6] me pajâ [7] atha pajâye [8] ichâmi kiṁtime saveno [c] hitasukhena yujeyu [9] atha pajâye [10] ichâmi [11] kiṁtame savena hitasu- (4) khena yujeyûti hidalogikapâlalokikena [12] hevaṁmeva me ichâ savamunisesu [13] siyâ [14]

[1] Fac-similé C. °tuphe ——°.
[2] Fac-similé C. °kaṁ niti°.
[3] Fac-similé C. °kaṁmaṁna°.
[4] Fac-similé C. °duvâla°.
[5] Fac-similé C. °tupheva°.
[6] Fac-similé C. °vamani°.
[7] Fac-similé C. °paja°.
[8] Fac-similé C. °pajaye°.
[9] Fac-similé C. °yu . yû°.
[10] Fac-similé C. °pajaye°.
[11] Fac-similé C. °châma°.
[12] Fac-similé C. °gikapâṁlaloṁki°.
[13] Fac-similé C. °vamânise°.
[14] Fac-similé C. °siyâ°.

[.] aṁtânaṁ [a] avijitânaṁ kich.d.su [1] lâja aphesû [2].. ..mava icha mama [3] aṁtesu [.] .. [4] pâpunevu te [b] iti devânaṁpiye... anuvâgâna [5] mamâye (5) huvevûti asvasevu ca sukhaṁm eva lahevu mama te no dukha [.] hevaṁ ..nevû [6] iti khamiti [c] ne devânaṁpiye aphâkaṁ ti [7] [.] e ca kiye khamitave mama nimitaṁ ca dhammaṁ ca-

[.] aṁtânaṁ avijitâ (5) naṁ [8] kiṁchaṁdesu lâjâ aphesûti etâkâ va [9] me icha aṁtesu [.] pâpuneyu lâjâ [10] hevaṁ ichati anuviginâ [11] heyu [12] (6) mamiyâye asvaseyu [13] ca me sukhaṁm eva ca laheyu [14] mama te no kha [15] [d] [.] evaṁ ca pâpuneyu khamisati ne [16] lâjâ [.] (7) e cha [17] kiye khamitave [18] mamaṁ nimitaṁ [19] ca dhaṁma ca-

[1] Fac-similé C. °kichaṁvasu°.

[2] Fac-similé C. °ja —— mava°.

[3] Fac-similé C. °cha mima°.

[4] Les deux caractères en blanc sont tout à fait indistincts dans fac-similé B. On verra par le commentaire que je propose *hevaṁ;* mais je dois dire que les traces dans l'estampage sont trop vagues pour apporter à cette conjecture un appui direct.

[5] Fac-similé C. °ye —— vâgâ°.

[6] Fac-similé C. °nava°.

[7] Fac-similé C. °ahâkâti°.

[8] Fac-similé C. °aṁtâṁkuthâvijitanaṁ°.

[9] Fac-similé C. °vâ°.

[10] Fac-similé C. °lâja°.

[11] Fac-similé C. °gina°.

[12] Fac-similé C. °heya°.

[13] Fac-similé C. °sepu ca°.

[14] Fac-similé C. °heva°.

[15] La syllabe *no* est tout à fait indistincte dans fac-similé B. Fac-similé C. °te no.... sâhaneyu°.

[16] Fac-similé C. °ti.lâ°.

[17] La syllabe *cha* n'est pas lisible dans fac-similé B.

[18] Fac-similé C. °khaṁmita°.

[19] Fac-similé C. °nimetaṁ°.

levû (6) hidaloka palalokaṁ [1] ca âlâdhayevû [.] etasi aṭhasi hakaṁ anusâsâmi tuphe [.] anane [2] etakena [d] hakaṁ anusâsitu [3] chaṁdaṁ ca veditu [4] â . dhiti [5] paṭiṁñâ [6] ca mama [7] (7) [ajalâ [.] sâ [8] hevaṁ kaṭu [e] kaṁme calitaviye asva ——— i ca tâni [9] ena pâpunevû iti atha pitâ

leyûti [10] hidalogaṁ ca palalogaṁ ca âladhayeyu [11] [.] etâye (8) ca aṭhâye hakaṁ tupheni [e] anusâsâmi [.] anena etakena hakaṁ tupheni anusâsitu [12] chaṁdaṁ ca vedi-(9) tu [13] â mama dhiti paṭinâ ca [14] acala [.] sa hevaṁ kaṭu kaṁme [15] calitaviye [16] asvâsaniyâ ca [17] te ena pâpune (10) yu [18] athâ

[1] Fac-similé C. °pilalo°.

[2] Fac-similé C. °anena e°.

[3] Fac-similé C. °sitaṁ°.

[4] Fac-similé C. °ditaṁ°.

[5] Fac-similé C. °âhayâmi°. Cette lecture est, d'après fac-similé B., inadmissible. Le rapprochement de J., dans le passage parallèle et un peu plus bas, rend la lecture *dhiti*, à mon avis, certaine. Le seul caractère douteux est celui qui suit *á*. C'est à un *p* qu'il ressemble le plus. Quant à la voyelle qui paraît l'accompagner, il est impossible de se prononcer avec confiance.

[6] Fac-similé C. °paṭiñâ°.

[7] Fac-similé C. °mama°.

[8] Dans fac-similé B. la voyelle qui accompagne *s* est tout à fait indistincte.

[9] Fac-similé C. °iṁ ca°. Dans fac-similé B. le caractère *tá* est extrêmement douteux.

[10] Fac-similé C. °caṁleya°.

[11] Fac-similé C. °dhayeyaṁ°.

[12] Fac-similé C. °sitû°.

[13] Fac-similé C. °ca o.su â mama°.

[14] Fac-similé C. °ma citipâvenâ ca°.

[15] Fac-similé C. °kaṭî kaṁ°.

[16] Fac-similé C. °viya°.

[17] Fac-similé C. °sakiyi ca°. La syllabe *ni* est très douteuse dans fac-similé B.; on pourrait croire à *hi* ou *yi*.

[18] Fac-similé C. °puneñya°.

tathâ devânaṁpiye aphâkaṁ athâ[1] ca atânaṁ hevaṁ devânaṁpiye anukaṁpati[2] aphe[f] (8) athâ ca pajâ hevaṁ maye devânaṁpiyasa [.] se hakaṁ anusâsitu chaṁdaṁ ca v[3] . . . . phâka[g]

desâvutike hosâmi etâye athâye[4] [.] paṭibalâ[h] hi tuphe asvâsanâye hitasukhâye ca tase[5] (9) hidalokikapâlalokikâye [.] hevaṁ ca kalaṁtaṁ tuphe

pitâ evaṁ ne[6] lâjâti atha atânaṁ anukampati hevaṁ apheni anukaṁpati[7] athâ pajâ he (11) vaṁ maye lâjine[8] [.] tupheni[9] hakaṁ anusâsita chaṁdaṁ ca vedâta[f] . mama[10] citi paṭinâ[11] câ acala se[12]. . (12) desaâyutike hosâmi etasi athasi[13] [.] alaṁ hi tuphe[14] asvâsanâye hitasukhâye ca tasaṁ[15] hida (13) logikapâlalokikâya [.] hevaṁ ca kalaṁtaṁ svagaṁ

[1] Fac-similé C. °phâka atha°.

[2] Fac-similé C. °nusaṁpati°.

[3] Fac-similé C. °sita chaṁdaṁ ca ——°.

[4] Fac-similé C. °athaye°.

[5] La syllabe *ta* est indistincte dans fac-similé B.

[6] Fac-similé C. °pita heva ne°. Dans fac-similé B., on pourrait aisément lire *se*, au lieu de *ne*.

[7] Ce membre de phrase n'est pas parfaitement distinct dans fac-similé B. Les traces qu'il présente, confirmées par la comparaison de Dh., me paraissent cependant mettre cette lecture hors de doute Fac-similé C. °athâ atânâ anusaṁpatâ hetaṁ ahevaṁ anusaṁpati°.

[8] Fac-similé C. °lâjineṁ tu°.

[9] Fac-similé C. °tupheṁni°.

[10] Fac-similé C. °— kaphisicâtipa°. *Mama* paraît suffisamment distinct dans fac-similé B. Le caractère qui précède est complètement effacé. On verra par le commentaire que je suppose que ce devait être un *â*. A coup sûr, rien dans fac-similé B. ne confirme la lecture du *Corpus*.

[11] Fac-similé C. °paṭiṁnâ°.

[12] Lecture incertaine. Fac-similé C. °aṭilapa—°.

[13] Fac-similé C. °sâmi e °aṭhasi°.

[14] Fac-similé C. °si da. . . tu°.

[15] Fac-similé C. °ye. tasaṁ hi. lo°.

svagaṁ âlâdhayisatha mama ca ânaniyaṁ ehatha [.] etâye ca aṭhâye iyaṁ lipi likhitâ hida ena mahâmâtâ svasataṁ [i] samaṁ (10) yujisaṁti asvâsanâye [1] dhaṁmacalanâye ca tesu aṁtânaṁ [.] iyaṁ ca lipi anucâtuṁmâsaṁ [2] tisena nakhatena sotaviyâ [j] kâmaṁ ca khanokhanasi aṁtalâpi tisena ekena (11) sotaviyâ [3] [.] hevaṁ kalaṁtaṁ [k] tuphe caghatha saṁpaṭipâdayitave [.]

. âlâdhayisathaṁ [4] mama ca ânaneyaṁ esatha [.] (14) etâye ca athâye iyaṁ lipi likhitâ hida ena mahâmâtâ sasvataṁ samaṁ yujevû asvâsanâye ca [5] (15) dhaṁmacalanaye [6] . aṁtânaṁ [.] iyaṁ ca lipi a . câtuṁmâsaṁ [7] sotaviyâ tisena [8] aṁtalâpi ca sotaviyâ [9] (16) khane saṁtaṁ ekena pi sotaviyâ [9] [.] hevaṁ ca kalaṁtaṁ caghatha [10] saṁpaṭipâtayitâve [11] [h] [.]

Dhauli. — *a.* Dans tout ce qui précède, ce second édit est entièrement semblable au premier dont la comparaison permet de combler avec certitude les lacunes que présente notre texte. C'est ici que commence la différence entre les deux. Les premiers mots sont caractéristiques. Faute de les avoir entendus, on n'a pas jusqu'ici marqué nettement la

[1] Fac-similé C. °maṁ yajisaṁta asâsanâ°.
[2] Fac-similé C. °anacâtuṁ°.
[3] Fac-similé B. paraît lire °taviyaṁ°.
[4] Fac-similé C. °svaga ma âlâ°.
[5] Fac-similé C. °sama yejeṁsa asâsanâye—dha°.
[6] Fac-similé C. °ṁmacâlena . . . gataṁ iyaṁ°.
[7] Fac-similé C. °pi . . . tuṁmâsaṁ°.
[8] Fac-similé C. °tisenaṁ aṁ°.
[9] Fac-similé C. °kena si . . vi°.
[10] Fac-similé C. °taṁ saṁghatha°.
[11] Dans fac-similé B., je ne puis démêler à la fin que saṁpaṭipâtaye.

préoccupation spéciale dont s'inspire chacun des deux morceaux. *Aṁtânaṁ avijitânaṁ* nous montre d'abord que le roi a ici en vue « les populations frontières non conquises », qui ne font pas partie intégrante de son empire. Et, en effet, vers la fin de l'édit, Piyadasi déclare expressément qu'il a fait graver cet édit *dhaṁmacalanâye tesu aṁtânaṁ* « pour faire pratiquer la religion à ces populations frontières ». Pour cet emploi de *aṁta* on peut comparer Kh. XIII, 4, Sahasarâm, l. 5 (et les versions parallèles) — la traduction de M. Bühler est à rectifier; — il faut rapprocher surtout J. II, 6 (Kh. l. 4) où *aṁtâ* est opposé à *vijita*, en sorte que cette phrase forme le commentaire le plus décisif de notre locution *aṁtâ avijitâ*. Ainsi s'explique pourquoi le roi passe sous silence dans cet édit les assemblées d'*anusaṁyâna* sur lesquelles il insistait dans le précédent. Il est tout simple que, s'occupant de populations qui échappent à son action directe, il ne puisse avoir la prétention de les convoquer en assemblées régulières et périodiques. — Je crois que M. Kern a parfaitement analysé le mot suivant *kiṁchaṁde su* = *kiṁchamdaḥ svid*, — le texte est certain, la lecture est complètement nette à Jaugada, les traces visibles à Dh. s'y rapportent parfaitement, — mais qu'il s'est trompé sur le sujet auquel se rapporte le pronom *aphesu* (= * *asmesu*). Il met la phrase dans la bouche du peuple, des sujets du roi. Étant données la lecture et la traduction certaines de *aṁtânaṁ avijitânaṁ*, toute construction deviendrait dès lors impossible. L'expé-

rience de l'édit précédent doit d'ailleurs nous guider ici. Nous avons vu que c'est toujours à ses officiers que le roi s'adresse, que, par une conséquence forcée, quand il emploie le style direct avec la première personne, et à défaut d'indication expresse (comme l. 4, *gachema*, l. 12, *jâtâ no huvevu mama*), ce sont eux que nous devons prendre pour sujet. Nous obtenons ainsi dans le cas présent un sens parfaitement lié : « Si vous vous demandez : quelle est la volonté du roi sur nous relativement aux populations frontières non annexées? voici quel est mon désir en ce qui touche les populations frontières. » L'emploi un peu lâche du génitif *aṁtânaṁ* s'explique assez, non seulement par la liberté d'allure dont cette langue est coutumière, mais surtout par l'impossibilité de juxtaposer deux locatifs, *aṁtesu* et *aphesu*, dans des fonctions syntaxiques différentes. — *b.* Il est certain que, devant *pâpunevu*, il manque deux syllabes; c'en serait assez pour condamner la conjecture de M. Kern si elle ne l'était déjà par l'explication exacte de la phrase précédente, laquelle réclame *aṁtesu* et non *aṁte*. On ne peut du reste séparer ce commencement de phrase du suivant avec lequel le parallélisme est frappant. Or nous avons dans le second passage (en complétant, avec certitude, d'après J.) *hevaṁ pâpunevu;* je ne doute pas que telle ne soit ici la lecture. Ce qu'il importe de déterminer, c'est le sens de *pâpunevu*. Si l'on ajoute à ces passages un passage ultérieur (l. 7), on remarquera que, par trois fois, nous avons ici le verbe *prâp* suivi non de *ti* enclitique, mais de

iti, qui doit se référer à la suite, et annonçant par conséquent le style direct. Il est aisé d'expliquer le fait, sans s'éloigner de la traduction littérale du verbe; j'entends: « qu'ils arrivent à ceci, à savoir. . . »; en d'autres termes : « qu'ils soient convaincus de ceci. . . ». Le sujet *te* se rapporte nécessairement aux *aṁtâ*, aux populations limitrophes. L'absence d'*iti* à J. ne saurait infirmer cette interprétation Le fait que dans cette version il a été ou omis accidentellement, ou (comme si souvent) écarté comme superflu, n'empêche pas qu'il est exprimé ici et qu'il y doit par conséquent avoir sa raison d'être. Il fallait du reste renoncer à marquer matériellement l'enchevêtrement de phrases en style direct qui alourdit et embrouille cette phrase. En effet, c'est certainement *ichati* qu'il faut compléter, et les mots qui suivent, comme l'indique du reste le singulier *mamâye*, *me*, *mama*, exprime la pensée du roi; tous les autres sujets énoncés jusqu'ici étaient au pluriel. J. ne laisse aucun doute sur la lecture *anuviginâ* que M. Kern a très bien transcrit *anudvignâ*. Je reviendrai ailleurs sur les formes diverses de l'instrumental du pronom de la première personne. Peut-être est-ce ce même *mamâye* que nous avons eu à Kh. (v, 14) sous la forme *mamâva*. A coup sûr *mamâye* n'est qu'une variante orthographique du prâcrit *mamâï*, relevé par Hemacandra (III, 109). — *c*. Il faut certainement, comme l'a fait M. Kern, compléter *khamisati*, d'après J. Il faut, non moins certainement, couper la phrase après *aphâkaṁ*; *ti* indique assez que la proposition

est close. Il est de toute façon impossible d'y rattacher les mots suivants. La lecture *e ca kiye* est sûre à Dh. Nous pouvons sans hésitation la rétablir à J. où le *cha* n'est rien moins que net, à en juger par l'estampage. Ce *ca* ne souffre qu'une explication; il est coordonné à l'autre *ca* qui suit *mama*. En effet, la proposition relative *e ca*, etc. se traduira nécessairement, en prenant *kiye* = scrt. *kiyat* : « et en quelque chose qu'il [leur] faille ma bienveillance », d'où résulte pour la phrase entière ce sens général : « soit qu'ils souhaitent une faveur, soit simplement pour m'être agréables, qu'ils (c'est-à-dire les gens des populations frontières) pratiquent la religion. » C'est le lieu de rappeler que nous avons rencontré déjà au XIIIe des Quatorze Édits le thème *ksham*, *chamitaviya* et *chamana* à K. (l. 7), *khamitave* à G. (l. 6) dans un passage que les lacunes de Girnar et l'insuffisance des fac-similés de Kapur di Giri ne m'ont pas permis de traduire. Je ne doute pas que la phrase présente n'aide quelque jour à l'intelligence de ce passage, quand nous serons enfin en possession d'une reproduction définitive de la version du Nord-Ouest. Il semble en effet que, comme le nôtre, il se rapporte aux pays frontières, *yâ — devânaṁpiyasa na — vijite hoṁti*. — *d*. La lecture *anane* paraît certaine; il y a eu de la part du graveur transposition des voyelles, pour *anena*. Dans la suite (dont il faut rapprocher la phrase en partie analogue de la ligne 8), la comparaison des estampages me permet de rectifier sur des points essentiels les lectures du *Corpus*.

Tout d'abord, comme paraissait le suggérer la lecture *anusâsitû* du Facs. C. pour J., il faut lire *anusâsitu*, *veditu* qui ne peuvent être pris comme des participes, mais comme des absolutifs. Les lectures *âhayâmi* à Dh. et *citi* à J. ne sauraient se soutenir. A Jaugada je démêle sûrement d'après l'estampage *â mama dhiti°*: à Dhauli les caractères *â. . ti* sont tout d'abord certains; guidés par l'analogie de J. nous pouvons en outre reconnaître devant *ti* le caractère *dhi*; celui qui précède est indistinct. La comparaison de l'autre version ne laisse guère d'incertitude sur le sens nécessaire : *me* conviendrait à merveille en face de *mama*. Les traces de l'estampage me semblent se prêter assez bien à cette restitution. *Ajalâ* correspond à *acalâ*, comme nous avons eu *libi* pour *lipi*, comme nous avons à J. *loga* pour *loka*, etc. M. Kern l'a bien reconnu. Tous les mots sont donc clairs, et le sens est facile : « après vous (*tuphe* est omis ici mais exprimé à J.; il est en tout cas aisé à emprunter à la proposition précédente) avoir donné mes instructions et fait connaître (*veditu* pour *vedetu*, par une confusion du thème simple et du causatif dont j'ai déjà relevé plusieurs exemples) mes ordres, ma volonté (*dhṛiti*) et mes promesses sont inébranlables ». Il ne reste qu'une petite difficulté, c'est le nominatif *hakaṁ* qui ne sert de sujet à aucun verbe et demeure en l'air. C'est là une liberté de construction dont toutes les langues offrent des exemples et qui doit nous surprendre moins qu'ailleurs dans un style aussi peu souple et aisé que celui de nos monuments. —

e. M. Kern a bien transcrit *tad evaṁ kritvâ*. Il faut lire *se;* et *kaṭu* = *kritvâ* ne fait pas difficulté. Quant à la traduction, je suis obligé de m'éloigner de lui; il me suffira de renvoyer à un édit précédent (G. IX, 9; t. I, p. 207) pour justifier celle que je propose : «faisant cette réflexion, pleins de cette pensée». Nous avons vu déjà *kaṁma* employé pour désigner les fonctions des *mahâmâtras* Dh. (éd. précédent, l. 25 et la note). J. nous permet de combler la lacune en lisant °*asvâsaniyâni ca*°. Ce neutre aurait pu nous embarrasser si le masculin de J. ne nous donnait la certitude que, ici comme plus haut, *pâpunevu* a pour sujet les *aṁtâ*, que c'est à eux que les officiers doivent inspirer confiance, puisque aussi bien c'est d'eux que s'occupe le roi dans cet édit tout entier. C'est un exemple curieux du degré de confusion où était dès lors tombée la distinction des genres. — *f*. La lecture *anukaṁpati* coupe court à toute conjecture. Elle est parfaitement certaine, surtout à Dhauli. — *g*. On voit que J. s'écarte ici de notre texte; mais notre phrase est bien complète; et les torts sont incontestablement au graveur de Jaugada qui, après les mots identiques *chaṁdaṁ ca vedetu*, a emprunté par erreur à la phrase précédente, — à laquelle je renvoie, — l'addition *â mama* — *se hevaṁ* qui n'a plus ici de raison d'être. Il a en revanche omis un mot essentiel, *tuphâkaṁ*. Pour *desâvutike*, je me réfère à la n. *g* (de Dh.) de l'édit précédent. — *h*. L'expression *paṭibalâ* trouve un commentaire très net dans le synonyme *alaṁ* que

j'ai pu démêler à Jaugada : « vous êtes capables de... » Il a jusqu'à présent toujours été question des *aṁtâ* au pluriel, c'est un pluriel qu'il nous faut ici; je me fonde sur la comparaison de *tase* et *tasaṁ* pour proposer de lire de part et d'autre *tesaṁ*. L'emploi du génitif *tesaṁ*, à côté de *tânaṁ*, est garanti, par exemple, par Kh. XIII, 37; et, dans cet édit même, nous lisons un peu plus bas *tesu*, qui, étant associé à *aṁtânaṁ*, n'est évidemment qu'une orthographe (cf. I, p. 19) de *tesaṁ*. — *i*. Lisez *sasvataṁ*. Quant à *samaṁ*, le mot pourrait s'expliquer à la rigueur, on traduirait : « l'année tout entière »; il est pourtant plus probable que la vraie lecture serait *samayaṁ*, malgré l'accord des deux versions; le *y* initial de *yujisaṁti* a pu aider à l'oubli de la syllabe *ya*. Pour toute cette dernière partie, il suffit de renvoyer au commentaire de l'édit précédent. — *j*. Comme je l'ai dit (p. 53 et suiv.), ce passage me paraît prouver qu'il y avait trois fêtes annuelles de Tishya correspondant aux trois sacrifices *câturmâsyas* des Brâhmanes. Dans la fin de la phrase, le texte n'est pas ici entièrement semblable à celui du premier édit; le sens est équivalent. On pourrait bien, comme plus haut, distinguer deux cas : la promulgation publique aux fêtes de Tishya, et l'enseignement individuel donné à volonté (*kâmaṁ*) dans l'intervalle, toutes les fois que l'occasion s'en présente. La seconde alternative commencerait à *kâmam ca*. Rien de plus simple. Mais le texte de J. ne se prête pas à cette façon de couper les mots. Il répète trois fois *sotaviyâ* et dis-

tingue trois cas, l'enseignement public aux fêtes de Tishya, l'enseignement dans l'intervalle qui sépare ces fêtes, et l'enseignement individuel aussi souvent qu'il est possible. Je suis persuadé que le second *sotaviyâ* est répété par erreur, qu'il faut le rayer et s'en tenir au sens du précédent édit auquel se rapporte bien le texte de Dhauli. Pourquoi spécifier les fêtes de Tishya pour la promulgation publique de ces édits, si le roi ajoute aussitôt « et également dans l'intervalle »? Avec M. Kern, on corrigera *khanekhanasi*, bien que le locatif en *e* soit rare (cf. J.), à moins qu'on ne préfère admettre un emploi sporadique de l'I cérébral, *khaṇakha°*. — *k. Kalaṁtaṁ* pour *kalaṁtâ* (cf. I, p. 16-17) ou pour *kalaṁte* = *kalaṁtaḥ* (cf. ci-dessus, p. 95-96, et la note suivante).

Jaugada. — *a.* J'ai dit déjà que pour *kaṁkaṁmaṁna* je lis *kaṁmena.* L'orthographe *kaṁmaṁna* pour *kaṁmena* n'est pas sans analogies : un peu plus loin, et à Dhauli, ligne 8, nous avons *maye* pour *mayaṁ;* et ici même, ligne 16, *saṁtaṁ*, pour le locatif *saṁte.* — *b.* Il est fort possible qu'il faille corriger *etasi aṭhasi;* mais je ne saurais l'affirmer. J'ai insisté plusieurs fois sur l'usage fort indéterminé des cas obliques; nous avons vu que dans cet édit même (Dh. n. *a*) le génitif *aṁtânaṁ* est employé dans la fonction du locatif; dans l'édit précédent, à Dhauli, l. 13, la tournure *dakhiye tuphâkaṁ* emploie le génitif dans la fonction de l'instrumental, etc. — *c.* C'est évidemment *savenâ* qu'il faut lire. — *d.* Com-

pléter °*no* [*du*]*khaṁ*. La forme *mamiyâye* est fort singulière; elle a tout l'air d'un compromis orthographique entre les formes *mamiyâ* (D. VIII, 7, que je considère comme une simple variante de *mamayâ*, prâcrit *mamae*) et *mamâye* que porte Dh. dans la phrase correspondante. — *e. Tupheni* est encore une flexion pronominale assez curieuse. L'exactitude matérielle en est garantie par sa répétition (de même à la ligne 11) et par le pendant, *apheni*, de la première personne, que nous retrouvons à la ligne 10. Elle rappelle l'Apabhraṁça *tumhaïṁ*, *amhaïṁ*, donné par Hemacandra pour le nominatif et l'accusatif; encore ces formes ne nous feraient-elles remonter qu'à une orthographe *tuphani* ou *tumhani*, comme la désinence du pluriel neutre, *âni*, devient *âïṁ*. Comp. l'hindi *hamani*, Hörnle, *Compar. Gramm.*, p. 178. — *f.* J'ai dit (Dh. n. *g*) que, à mon avis, les mots qui suivent *vedâta* (lis. *vedetu*) jusqu'à la fin de la ligne sont probablement une répétition erronée. Cependant le caractère *se* étant peu distinct, si l'on pouvait le lire *tu* et compléter *phâkaṁ* pour les deux lettres suivantes, il serait aisé, en lisant bien entendu *â* devant *mama*, de ne rien supprimer, la phrase serait correcte. En tout cas, le sens général n'en serait pas affecté. — *g.* Cf. Dh. n. *j* et, pour *samtaṁ*, ci-dessus n. *a*. — *h.* Il est difficile de douter, bien que je n'en puisse rien découvrir sur l'estampage, que la pierre ne porte réellement la désinence *itave*.

« Par ordre du roi, cher aux Devas, le prince et

les officiers qui sont à Tosali doivent savoir ce qui suit (J. : Voici ce que dit le roi, cher aux Devas. Les officiers royaux qui sont à Samâpâ doivent savoir ce qui suit). Ce que je crois, je désire le faire pratiquer en fait et prendre pour cela les moyens [efficaces]. Or le moyen principal dans cet intérêt, ce sont, dans mon esprit, les instructions que je vous confie. Tous les hommes sont mes enfants; comme je désire pour mes enfants qu'ils jouissent de toute sorte de prospérité et de bonheur en ce monde et dans l'autre, j'ai le désir qu'il en soit de même pour tous les hommes. Quelle est, vous demandez-vous, la volonté du roi sur nous relativement aux populations frontières indépendantes? Voici quel est mon désir en ce qui concerne les populations frontières. Qu'elles se persuadent que le roi, cher aux Devas, désire qu'elles soient, en ce qui le touche, à l'abri de toute inquiétude, qu'elles aient confiance en lui, qu'elles ne reçoivent de lui que du bonheur et point de mal. Qu'elles se persuadent de ceci : le roi, cher aux Devas, sera pour nous plein de bienveillance. Et que, soit par besoin de ma bienveillance, soit à cause de moi, elles pratiquent la religion et s'assurent le bonheur dans ce monde et dans l'autre. C'est en vue de ce résultat que je vous donne mes instructions. Quand de la sorte je vous donne mes instructions et vous fais connaître mes ordres, ma volonté et mes promesses sont inébranlables. Pénétrez-vous donc de cette pensée, remplissez votre fonction et inspirez confiance à ces gens afin qu'ils se persuadent bien

que le roi est pour eux comme un père, qu'il se préoccupe d'eux comme il se préoccupe de lui-même, qu'ils sont pour le roi, cher aux Devas, comme ses propres enfants. En vous donnant mes instructions et en vous faisant connaître mes volontés (J. *ajoute* (?): [à savoir] quelle est ma résolution, quelles sont mes promesses inébranlables), j'aurai en vous, sur ce point, des exécuteurs actifs de mes ordres. Car vous êtes en état d'inspirer confiance à ces gens et de procurer leur prospérité et leur bonheur en ce monde et dans l'autre. Et en agissant de la sorte vous mériterez le ciel et vous acquitterez votre dette envers moi. C'est à cette intention que cet édit a été gravé en ce lieu, afin que les officiers déploient un zèle persévérant pour inspirer confiance à ces populations frontières et les faire marcher dans les voies de la religion. Cet édit doit être répété [au peuple] à chacune des trois fêtes annuelles du Nakshatra Tishya; il doit être, dans l'intervalle de ces fêtes de Tishya, répété à volonté, quand l'occasion s'en présente, [aux uns et aux autres] individuellement. Prenez soin, en agissant de la sorte, de diriger [les hommes] dans la bonne voie. »

II.

ÉDITS DE SAHASARÂM, DE RÛPNÂTH ET DE BAIRÂT.

Ces inscriptions, sans être identiques, ont entre elles trop d'analogie pour qu'il soit possible d'en séparer l'interprétation; en certains passages difficiles, elles s'éclairent l'une l'autre, et le rapprochement en est de toute façon nécessaire. On sait que, de toutes nos tablettes, ce sont les plus récemment connues. Découvertes par diverses personnes[1], elles furent reproduites pour la première fois par les soins du général Cunningham. Les copies et estampages furent adressés à M. Bühler, qui les fit paraître et les interpréta le premier, en 1877. Les fac-similés qu'il a donnés des deux premières sont encore aujourd'hui le meilleur instrument d'étude que nous possédions, supérieur aux reproductions du *Corpus*. Il est malheureusement encore insuffisant. On ne sait que trop maintenant à quel point sont imparfaites, d'une façon

[1] Cf. *Corpus*, p. 2.

générale, les reproductions préparées pour le *Corpus*. Dans le cas particulier, les divergences nombreuses et graves que relève M. Bühler s'expliquent peut-être par l'état du rocher; mais elles justifient à coup sûr une certaine défiance dans les corrections que réclament plusieurs passages. Par bonheur, il est à peu près certain, si désirable que soit une revision nouvelle de ces monuments entreprise avec compétence, qu'elle profitera beaucoup plus au détail philologique qu'à l'intelligence générale du morceau.

Je dois exprimer ici mes sincères remercîments à M. Bühler : il a bien voulu me donner communication de la photographie de Sahasarâm, qu'il cite dans son premier article comme lui ayant été envoyée par le général Cunningham. Mon commentaire était terminé quand elle m'est parvenue. J'ai, en la désignant par l'abréviation Ph. B., ajouté en note les observations que m'en a suggérées l'examen attentif.

SAHASARÂM[1].

1) [illegible] .... [illegible]

[illegible] (2) [illegible]

[illegible] .... [illegible]

[1] Je donne la lecture telle qu'elle m'apparaît dans le fac-similé de l'*Indian Antiquary*. On trouvera dans les notes de la transcription toutes les lectures divergentes de M. Bühler.

(1) Devânaṁpiye hevaṁ â ——— iyâni[a] savachalâni aṁ upâsake sumi na ca bâḍhaṁ palakaṁte [.] (2) saviṁchale sâdhike aṁ ——— te[b] etena ca aṁtalena jaṁbudîpasi aṁmisaṁ devâ ?saṁ[1] ta (3) munisâ misaṁdeva kaṭâ[c] [.] pala—— iyaṁ phale .o—— yaṁ mahatatâ va cakiye pâvatave[d] [.] khudakena pi pala (4) kamaminenâ vipule pi suagakiye âlâ—— v.[2][e] [.] se etâye aṭhâye iyaṁ sâvâne[f] [.] khu-

[1] B. lit °vâ husaṁ°.

[2] B. °suag[e] [sa]kiye â°. A en juger par le fac-similé, il n'existe aucune trace du caractère *sa*, ni même la place qui lui serait nécessaire.

dakâ ca uḍâlâ câ pa (5) lakamam̃tu am̃tâ pi cam̃[1] jânam̃tu[g] cilaṭhitîke câ palakame hotu iyam̃ ca aṭhe vaḍhisati vipulam̃ pi ca vaḍhisati (6) diyâḍhiyam̃ avaladhiyenâ diyaḍhiyam̃[h] vaḍhisati [.] iyam̃ ca savane vivuthena [.] duve sapam̃nâlâti (7) satâ vivuthâ ti[i] 256 [.] ima ca aṭham̃ pavatesu likhâpayâthâ ya. vâ a (8) thi hetâ[2] silâtham̃bhâ tata pi likhâpayatha yi[j] [.].

RÛPNÂTH.

(1) [illegible] (?) [illegible] (?) [illegible]

[illegible] ? . . [illegible] (?) [illegible]

[illegible] . . . [illegible] (2) [illegible]

[illegible]

[illegible][3] (3) [illegible]

[illegible]

[illegible] (?) (4) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[1] Je dois dire que sur Ph. B. je ne découvre aucune trace de l'anusvâra.

[2] B. °hete si°.

[3] Fac-similé C. °hipika°. D'après M. Bühler, il est bien douteux qu'il y ait une lettre quelconque entre le *hi* et le *ka*.

[illegible] (5) [illegible]

[illegible]

[illegible] (6) [illegible]

(1) Devânaṁpiye hevaṁ âhâ [.] sâti(le)kâni [1] aḍhitiyâni [2] vasa sumi pâkâ . . . ke [3] no ca bâḍhi pakate sâtileke cu chavachare ya sumi haka ———pite [4] (2) bâḍhiṁ ca [5] pakate [a] [.] yâ imâya [6] kâlâya jaṁbudipasi amisâdevâ husu te dâni misaṁkaṭâ [7] [.] pakamasi hi esa phale no ca esa mahatatâ pâpotave [.] khudakena hi ka [8] (3) pi [b] pakamamânenâ [9] sakiye pipule pi svage ârodheve [10] [.] etiya aṭhâya ca sâvane kaṭe khudakâ ca uḍâlâ ca pakamaṁtu [c] ti aṁtâ pi ca jânaṁtu [.] iyaṁ pakarâ va [11] (4) kiti ciraṭhitike siyâ [d] iya hi aṭhe vaḍhi vaḍhisiti vipula ca vaḍhisiti apaladhiyenâ diyaḍhiya [12] vaḍhisata [.] iya ca aṭhe pavatisa lekhâpeta vâ lata hadha [e] ca aṭha [13] (5) silâṭhabhe [14] silâṭhaṁbhasi lâkhâpetavaya ta [.] etinâ [f] ca

[1] B. °sâtirakekâni°.

[2] B. °aḍhitisâni°.

[3] B. °sumi pâkâ sa[va]ki no°.

[4] B. °haka saṁghapapite°.

[5] B. °bâḍhi ca°.

[6] B. °yi imâya °.

[7] B. °ni masâka°.

[8] B. °kenâ hi°. Il se peut, d'après M. Bühler, qu'il y ait eu une lettre entre *hi* et *ka;* mais il incline à ne voir dans les traces du fac-similé que des égratignures accidentelles.

[9] B. °pi parumaminenâ°.

[10] B. °rodhave°.

[11] B. °pakâre ca°.

[12] B. °ḍhiyaṁ vaḍhisati i°.

[13] B. °athi si°.

[14] B. °lâṭhubhe°.

vayajanenâ yâvataka tupaka ahâle savara vivasetavaya ti[1] vyaṭhenâ[2] sâvane kaṭe [.] 256 sa (6) tavivâsâ ta[9] [.].

BAIRÂT.

(1) 𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑀺𑀬𑁂 𑀅𑀳𑀸 𑀲𑀸[3] ——————

—— (2) 𑀯𑀲𑀸𑀦𑀺𑀬[4] 𑀳𑀓 . . 𑀲𑀓𑁂[5] ——

—————— (3) 𑀅𑀁𑀲𑀁𑀖𑁂𑀧𑀬𑀺𑀢𑁂

𑀩𑀸𑀥𑀁 · 𑀘[6] ——————

(4) .... —————

—————— [7] 𑀓𑀫𑀲𑀺 · (5) 𑀦𑁄𑀳𑀺[8] ....

𑀫𑀳𑀢𑀦𑁂[9] ... ——————— ....

. . . . (6) 𑀲𑁆𑀯𑀁𑀕𑁂 ... [10] ....

[11] ——————— ....[12] ....

[1] B. °tavâyati°.
[2] B. °vyuṭhenâ°.
[3] B. °sâti°.
[4] B. °ya haka°.
[5] B. °sake n[o] ca bâḍhaṁ ca ——.
[6] B. °ghe papayite bâḍhaṁ ca ——.
[7] B. —— kamasi°.
[8] B. [n]o hi°.
[9] B. °mahatane°.
[10] B. °svaṁge [sa]kye°.
[11] B. °âlâdhetave ——.
[12] B. —— kâ ca uḍâlâ ca palakamatu ti°.

𑀫𑀢𑀢𑀺 (7) 𑀅𑀁𑀢𑀸𑀧𑀺𑀘𑀚𑀸𑀦𑀁𑀢𑀼[1] 𑀢𑀺𑀘𑀺𑀮𑀣𑀺𑀢𑀺 ——————

—————————— 𑀧𑀼𑀮𑀁𑀧𑀺𑀯𑀠𑀺𑀲𑀢𑀺 (8) 𑀤𑀺𑀬𑀠𑀺𑀬𑀁

𑀯𑀠𑀺𑀲𑀢𑀺 ———— [illegible] [2]

(1) Devânaṁpiye âhâ [.] sati ———— (2) vasânaṁ ya paka upâsakâ —— bâḍhi ———— (3) aṁ mamayâ saṁghe papayâ ate .ḍhi ca ———— (4) jaṁbudipasi amisânaṁ deva hi —— vi ———— mâsi esa .le ———— (5) hâhi ese mapâtane vacakaye ————?maminenâ ya —— pa (6) vipule pi ṣvaṁgikiye âlodhetaye ———— kâ ce uḍâlâ câ palakamata ti (7) aṁtâ pi ca jânaṁtu ti cilathiti ———— pulaṁ pi vaḍhisati (8) diyaḍhiyaṁ vaḍhisati [.].

Bühler, *Ind. Antiq.*, 1877, p. 149 et suiv., 1878, p. 141 et suiv.; Rhys Davids, *Academy*, n° du 14 juillet 1877, p. 37; *Numismata orientalia* de Marsden, nouv. édit., 6e partie, p. 57 et suiv.; Pischel, *Academy*, n° du 11 août 1877, p. 145; Oldenberg, *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.*, XXXV, p. 473 et suiv.

Sahasarâm. — *a.* Je ne puis que me rallier aux observations décisives de M. Oldenberg (*Mahâvagga*, I, XXXVIII, et *Zeitschr. der D. M. G.*, loc. cit.) en faveur de la lecture [*aḍha*]*tiyâni*, aussi bien ici qu'à

[1] B. °aṁte pi janaṁ°.

[2] Ces signes numéraux ne paraissent pas, d'après B., sur l'estampage, et il doute de leur existence.

Rûpnâth. Il est bien vrai qu'à Rûpnâth la lecture est en apparence *aḍhitiyâni*, mais j'ai averti tout à l'heure de la défiance prudente avec laquelle il faut traiter nos fac-similés. Ici même nous avons *saviñ-chale* où la lecture *sa[ṁ]vachale* ne peut faire l'objet d'aucun doute, et à R. l. 4 nous trouvons à deux reprises *vaḍhisiti*, quoique la lecture *vaḍhisati* soit certaine; enfin, avec la même lettre 𑀠, nous lisons, à la l. 2, *bâḍhiṁ*, où la pierre porte ou portait assurément *bâḍhaṁ*. Cette lecture emporte la traduction « deux ans et demi ». A en juger par le fac-similé, la lacune est seulement de sept caractères; je complète °*â[ha sâdhikâni aḍha]tiyâni*°, et non *sâtilekâni*. En effet, tout à l'heure notre texte va nous donner *saviñchale sâdhike* en face de *sâtileke chavachare* à R. Il n'y a rien à ajouter sur les autres détails aux remarques de M. Bühler. Je ferai seulement observer que, en traduisant littéralement : « il y a deux ans et demi que je suis upâsaka (buddhiste laïque), et je n'ai pas fait de grands efforts, » on arriverait à fausser le sens, comme le montre clairement la suite de la phrase. Le roi veut dire : « J'ai été pendant plus de deux ans et demi upâsaka sans faire de grands efforts; et voici plus d'un an que, » etc. — *b*. Il est clair qu'il faut, dans la lacune, suppléer soit °*aṁ[sumi bâḍhaṁ pala-kaṁ]te*° ou *aṁ[sumi saṁghapâpi]te* (cf. la note in R.). M. Bühler propose la première restitution, et en effet la lacune semble plutôt être de sept caractères. Le sens en tous cas demeurerait essentiellement équivalent. J'ai eu occasion de montrer, en commentant

le sixième édit de Delhi (n. *a*), comment les données chronologiques que nous trouvons ici, combinées avec les indications contenues dans le XIIIe édit de Khâlsi, mettent hors de conteste ce fait que le texte présent émane bien réellement du même auteur que les édits gravés sur les colonnes. Elles nous permettent de préciser la date de nos inscriptions. Piyadasi s'étant converti, d'après son propre témoignage, dans la neuvième année, soit huit ans et trois mois, après sa consécration, il faut à ce chiffre ajouter d'abord deux ans et demi et une fraction, soit deux ans et sept mois, puis un an et une fraction, soit un an et trois mois, ce qui, au total, place ces inscriptions dans la treizième année après sa consécration, comme les inscriptions que nous examinerons ci-dessous, et qui ont été relevées dans les grottes de Barâbar. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans la question historique générale. Je me contenterai d'une seule remarque. Le Mahâvaṁsa (p. 22, l. 2; p. 23, l. 3) place la conversion d'Açoka dans la quatrième année qui suit sa consécration, ce qui est en désaccord avec le témoignage de Khâlsi; mais il place la consécration du roi dans la cinquième année après son avènement, ce qui donne pour sa conversion la neuvième année de son règne effectif. Il y a, dans cet accord partiel avec des documents authentiques la trace d'une tradition exacte. Nous n'avons pas à décider ici à quelle cause la part d'erreur est imputable, si la consécration a été arbitrairement séparée de l'avènement, ou si le point de départ des neuf années

a été reculé indûment par les annales singhalaises de la consécration à l'avènement même du roi. — *c.* Cette phrase est, à mon avis, une des plus difficiles du morceau. Elle présente d'abord une petite incertitude de lecture qui porte sur le caractère qui suit *devâ.* M. Bühler le lit *hu*, ce qui donne *husam̃*, correspondant à *husu*, pâli *ahum̃su*, de R. Mais R. fournit au pronom *te* un corrélatif *yâ*, dont nous ne pouvons guère nous passer et qui manquerait ici. J'ajoute que, d'après les traces du fac-similé, le caractère *hu* aurait affecté la forme 𑀳𑀼, au lieu de 𑀳𑀼 qui est l'écriture ordinaire. Dans ces conditions, je crois qu'il faut, dans le trait vertical |, ne pas chercher autre chose que le signe de séparation, familier à notre texte comme à celui de Khâlsi, et que les deux traits latéraux ne sont que des égratignures accidentelles de la pierre. Je puis ajouter maintenant que l'inspection de Ph. B. me paraît lever à cet égard toute incertitude. Je prends ensuite *sam̃ta* pour *sam̃te* = *santaḥ*, le nominatif pluriel du participe *sat.* Il est du reste bien évident que le choix entre les deux partis n'est pas de nature à influencer l'interprétation générale de la phrase. C'est ce sens qu'il importe de déterminer. M. Bühler traduit : « Pendant cet intervalle, les dieux qui étaient [considérés comme] de vrais dieux dans le Jambudvîpa, je les ai faits [je les ai fait considérer comme] hommes et faux. » Je serais bien surpris si M. Bühler, avec sa vaste expérience du tour d'expression et de pensée des Hindous n'avait pas été lui-même choqué d'une pareille façon de

dire. Il ajoute en note que « probablement cette phrase fait allusion à la croyance buddhique d'après laquelle les Devas, eux aussi, ont des termes d'existence plus ou moins longs, après lesquels ils meurent pour renaître dans d'autres modes d'existence, conformément à leur *karma.* » Mais cette croyance est en somme aussi bien brâhmanique que buddhique, et Piyadasi, en la répandant, n'eût point innové. Encore l'expression serait-elle inexacte et insuffisante à l'excès; ce n'est pas seulement comme hommes, mais comme animaux, comme habitants des séjours infernaux, etc., que les Devas, aussi bien que les autres êtres vivants, sont exposés à renaître. D'autre part, comment admettre qu'un buddhiste caractérise sa conversion en disant qu'il a réduit les Devas brâhmaniques au rôle de faux dieux. « Vrais Devas », « faux Devas », sont des locutions non seulement étrangères à ce que nous savons de la phraséologie buddhique et hindoue, mais directement contradictoires à tout ce que nous connaissons des écritures et des doctrines buddhiques. Jamais nous n'y saisissons aucune polémique contre les dieux populaires. Ils ont leur place reconnue dans le système cosmologique; ils sont mis par la légende en relation continuelle avec le Buddha et ses disciples. Ce sont les Devas Indra et Brahmâ qui reçoivent le Buddha à sa naissance; c'est parmi les Devas que s'élève en mourant la mère du Buddha, et c'est du milieu des Devas Tushitas que, d'après toutes les écoles, Çâkyamuni descend pour s'incarner; son futur successeur est, en attendant

l'heure de sa mission, le chef même des Devas. Sans doute ces Devas n'ont dans le système général du buddhisme qu'un rôle subalterne; mais il n'en est pas autrement dans les systèmes philosophiques réputés les plus orthodoxes. J'ajoute, avec la réserve que commande un argument de ce genre, qu'il serait singulier, si le roi se piquait ainsi de faire une guerre d'extermination aux Devas, qu'il trouvât bon de s'attribuer, dans cette inscription même, le surnom de *devânâṃpriya*. Il ne s'agit point en effet d'un nom véritable, nom personnel ou nom de famille, qui ne se change pas arbitrairement, dont la portée peut être ou oblitérée ou usée par l'habitude; il s'agit d'un surnom, choisi librement et dont le sens « cher aux devas » était présent à tous les esprits. Évidemment la traduction proposée par M. Bühler n'est qu'un pis aller et ne saurait nous satisfaire. Il est permis, je crois, d'être à cet égard absolument affirmatif; il est plus malaisé d'indiquer avec certitude comment il la faut remplacer. Nous pouvons ne pas nous préoccuper de la phrase parallèle de Rûpnâth; un peu moins explicite que la nôtre, elle doit lui emprunter des éclaircissements, elle ne saurait lui en fournir. J'ajoute que je ne puis que me rallier à M. Bühler en ce qui concerne l'analyse des mots pris isolément ou, si l'on veut, du mot *misâ* (ou *misaṃ*) et *amisâ* (ou *amisaṃ*), le seul qui prête à quelque incertitude; comme lui, j'y vois l'équivalent du sanscrit *mṛishâ*, *amṛishâ*. Une première difficulté concerne le rôle syntactique de *munisâ* et la question de

savoir s'il le faut prendre comme sujet ou comme attribut. Si j'ai raison de lire *saṁte*, le participe présent, la place même qu'occupent les mots ne peut laisser de doute, et *munisâ* appartient au sujet; la lecture *husaṁ te*, tout en rendant cette conclusion moins inévitable, ne l'exclurait certainement pas; même dans ce cas, elle serait encore plus naturelle. Elle est d'autre part confirmée indirectement par l'absence du mot à Rûpnâth. Le roi ne saurait omettre un terme caractéristique pour l'œuvre qu'il se vante d'avoir accomplie; il peut bien plus aisément en omettre un dans la désignation générale des gens à qui elle s'est appliquée. J'estime donc qu'il faut traduire : « Les hommes qui étaient réellement des Devas (*ou* des dieux) ont été rendus faussement dieux, » en d'autres termes, « ont été dépossédés de ce rang[1]. » Le roi a donc ici en vue une catégorie d'hommes qui, tout en étant des hommes, étaient en réalité des dieux. Quels sont ces hommes, dieux du Jambudvîpa? Il me paraît difficile d'hésiter à y reconnaître les brâhmanes. Pour en appeler à un témoignage qui ne saurait être suspect, je puis citer le *Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*, qui, à l'article *deva*, ouvre un paragraphe spécial pour les cas où le mot désigne « le dieu sur la terre », lequel est, dit M. Böth-

[1] On pourrait bien, en prenant *munisâ* comme sujet, arriver à une traduction voisine de celle de M. Bühler; il faudrait considérer *misâdevâ* et *amisâdevâ* comme *bahuvrîhis*. Mais, outre que cette explication aurait contre elle les mêmes raisons qui me paraissent condamner la traduction de M. Bühler, il suffirait, pour l'exclure, de la comparaison de R., qui porte, non pas *amisâdevâ kaṭâ* mais *amisâkaṭâ*.

lingk, proprement le brâhmane. On rencontre en effet dans cet emploi les synonymes *kshitideva*, *bhûdeva*, *bhûsura*, tous signifiant littéralement « dieu terrestre », tous désignant les brâhmanes. Je ne relèverai expressément que ce passage, cité par Aufrecht[1], du *Sañkshepaçañkarajaya* où l'auteur désigne les brâhmanes et les buddhistes par l'expression *bhûsurasaugatâḥ*, « les dieux terrestres et les disciples du Sugata ». Je n'oublie pas que les exemples sont tous beaucoup plus modernes que le temps de nos inscriptions. Mais on sait de reste que les prétentions dominatrices de la caste brâhmanique remontent très haut, et l'on relèverait aisément dans les monuments anciens de la littérature proprement brâhmanique nombre de passages où elles se produisent sur le ton le plus hautain. Il y a plus : nous avons en quelque sorte la confirmation historique de cette interprétation. Comment le Mahâvaṃsa caractérise-t-il la conversion d'Açoka? C'est par ce fait qu'il renvoie les soixante mille brâhmanes que, conformément aux traditions paternelles, il nourrissait chaque jour, et leur substitue soixante mille çramaṇas buddhiques; c'est donc par une manifestation évidente de sa défaveur à l'égard des brâhmanes. Par cette conduite, par cet exemple, il peut en effet se flatter de porter à leur prestige une atteinte profonde. La tradition vient donc positivement à notre aide. Elle a en outre l'avantage de répondre d'avance à une objection, assez faible par elle-même, que l'on pourrait être

[1] Catal. Bodl., p. 254, 3.

tenté d'emprunter au ton sur lequel le roi parle en général des brâhmanes, les associant sans cesse aux çramaṇas. Évidemment il ne faut voir dans ce fait que le résultat de l'esprit de tolérance qui anime tous ses édits; mais, à coup sûr, il n'est pas plus malaisé de concilier cette tolérance avec notre traduction de la phrase présente qu'avec le souvenir transmis par l'annaliste singhalais[1]. — *d.* Il n'y a aucun doute sur les caractères qu'il convient de compléter dans les deux lacunes : *pala[kamasi hi] iyaṁ°* et *phale n]o [ca i]yaṁ°*. Les mots qui suivent présentent plus de difficulté. M. Bühler traduit *no ca iyaṁ*, etc., par : « et il ne faut pas dire que c'est un effet de [ma] grandeur. » Que *pâvatave* corresponde à un sanscrit *pravaktavyaṁ*, rien n'est en soi plus possible, quoiqu'il faille au moins admettre que l'*â* long est de trop. Mais on regrette que M. Bühler n'ait pas été plus explicite sur la locution supposée *mahatatâvacakiye*, dont l'analyse n'est rien moins qu'évidente. Il marque du reste lui-même ses doutes au sujet de la dérivation *vacakiya*, de *vâcaka* + suff. *iya*. J'imagine que si M. Bühler a, malgré tout, persévéré dans cette analyse du texte, c'est sous l'impression de la lecture à peu près concordante de Bairât : *mahâtane vacakaye*.

[1] J'ai indiqué les raisons qui me paraissent commander de prendre *munisâ* comme sujet. Il est presque inutile de faire remarquer expressément que, préférât-on le prendre comme attribut, mon explication n'en serait pas essentiellement modifiée. On traduirait : « Les gens qui étaient en réalité des dieux dans le Jambudvîpa, je les ai réduits à [rester simplement] des hommes et des usurpateurs du titre de Deva. »

Mais cette inscription a tant souffert, elle est si fragmentaire et la reproduction en est si visiblement insuffisante qu'il me paraît fort imprudent de la prendre pour point de départ; il est au contraire beaucoup plus probable que la lecture de S. a dû en influencer le déchiffrement. Dans ces conditions, je ne puis m'empêcher d'incliner vers une autre analyse : je lis *sakiye* pour *cakiye*, ce qui donne *no ca iyaṁ mahatatâ va sakiye pâvatave,* et nous rapproche de la tournure certaine de R. M. Bühler y a parfaitement reconnu *pâpotave* comme correspondant à un sanscrit *prâptavyaḥ*. C'est le même thème que nous avons ici dans *pâvatave,* qui, transcrit en orthographe sanscrite, serait *prâptave*, le *v* pour *p* comme ailleurs, et ci-dessous dans notre inscription même, qui porte *avaladhiyena* pour *apaladhi°*. La substitution de l'infinitif résulte nécessairement de la tournure par *çakyaṁ :* « et ce [fruit] n'est pas possible à obtenir par la puissance toute seule. » — *c.* Nous avons dans cette phrase exactement la même tournure que dans la précédente, s'il faut, comme le fait M. Bühler, ajouter la syllabe *sa* après *svage* et devant *kiye,* tant ici qu'à Bairât. A en juger par les fac-similés, il parait difficile que la pierre ait réellement jamais porté ce caractère; mais, outre qu'il a pu être omis par inadvertance, M. Bühler, qui a entre les mains plus d'éléments que nous n'en avons, est le meilleur juge de ces possibilités. D'ailleurs R. confirme certainement sa conjecture. Je pense qu'il est, jusqu'à nouvel ordre, sage de s'y tenir. Sur la forme *palakamemînenâ*, qui paraît se re-

trouver à B. et peut-être aussi à R., cf. ci-dessus la note *s* in Dh. éd. dét. I. On sent que *vipule* fait antithèse à *khudakena :* « même les petits peuvent conquérir le svarga, si grand qu'il soit », c'est-à-dire si grande que soit la récompense. — *f.* Il est essentiel de bien déterminer, dès la première rencontre, la portée exacte du mot *sâvane.* Je ne parle pas du sens littéral, « proclamation, promulgation », qui n'est pas en cause. Nous l'avons déjà par deux fois rencontré précédemment à Delhi, dans le 7ᵉ (l. 20) et le 8ᵉ édit (l. 1). Dans les deux cas, le mot est expressément appliqué aux proclamations du roi, faites par lui ou par son ordre et consignées dans ses inscriptions. *Iyaṁ* est d'ailleurs le pronom même par lequel Piyadasi, dans tous ses monuments, désigne l'inscription où il se trouve : « la présente inscription ». Nous n'avons aucune raison de le prendre autrement ici, et *a priori* nous ne pouvons en somme que traduire : « C'est en vue de ce résultat qu'est faite la présente proclamation. » Nous verrons tout à l'heure si la suite dément cette interprétation. — *g.* M. Bühler s'est mépris sur *aṁtâ;* c'est un nominatif pluriel qui désigne les peuples frontières, les pays étrangers. La comparaison de J. II, 6, de Dh. éd. dét. II, 4, etc., ne laisse place à aucun doute. Quant à *jânaṁtu*, s'il ne faut pas lire *taṁ* pour *caṁ*, ce qui donnerait au verbe un régime, la pensée se complète sans effort par un équivalent sous-entendu. Comp. la phrase finale de l'édit de Bhabra. — *h.* On se souvient que au 13ᵉ édit (n. *a*) nous avons relevé déjà un emploi

analogue, dans le sens indéfini, du mot *diyâḍha*, pali *diyaḍḍha* et *divaḍḍha*. Il fait penser à l'usage consacré en sanscrit de *parârdha* pour exprimer le nombre le plus élevé. Je crois que l'on représenterait assez exactement l'analyse de la locution par un équivalent comme : « cent fois, cent fois un million de fois ». — *i.* Cette phrase est de tout le morceau celle qui présente plus de difficultés et laisse plus de place à la discussion. Elle avait tout d'abord fixé l'attention du général Cunningham; il avait exactement lu les chiffres, et à cet égard il n'y a point de contestation. Les deux points délicats, et dont la solution est d'ailleurs connexe, sont, d'une part, la traduction de *vivutha* ou *vyutha*, et, en second lieu, la question de savoir à quoi se rapportent ces chiffres. Sur le second M. Bühler n'avait manifesté aucune hésitation. Admettant qu'ils s'appliquaient à des *années* et contenaient une date, il était conduit presque fatalement à trouver, dans le *vivutha* qui devenait ainsi le point de départ de l'ère (nous verrons tout à l'heure par quelle analyse), un nom du Buddha. L'autorité considérable de M. Bühler a été évidemment pour beaucoup dans l'assentiment exprès ou tacite qui a accueilli d'abord son interprétation des nombres et de leur signification. Depuis, M. Oldenberg s'est ravisé; il a fait remarquer que dans les deux membres de phrase en question :

À SAHASARÂM	À RÛPNÂTH
duve sapamnâlâti satâ vivuthâti 256.	256 satavivâsâ ta.

le mot signifiant *année* manque, et qu'il s'y trouve au contraire des nominatifs pluriels, *vivuthâ, vivâsâ*, tels qu'on en attend à côté du nom de nombre. Comme on n'a d'ailleurs cité aucun exemple autorisant l'omission du mot *vasu* ou *saṁvachala*, il en conclut qu'il faut traduire « 256 satas sont vivuthas » et « il y a 256 vivâsas du sata ». Nous allons revenir sur ces cadres de traduction. Mais il me paraît en tout cas que M. Oldenberg a raison dans sa critique et dans l'analyse générale de la proposition. L'omission d'un mot signifiant « année » s'expliquerait bien si nous étions en présence d'un simple nombre; mais nous avons en face de nous toute une phrase, et, à prendre l'interprétation de M. Bühler, il faudrait admettre que le roi s'exprime ainsi : « 256 se sont écoulés », ce qui n'est guère croyable. J'ajoute que, à deux ou trois reprises, nos inscriptions emploient des chiffres, soit dans le premier édit à Kapur di Giri, dans l'énumération de *deux* paons, plus *une* gazelle, soit dans le 13ᵉ édit à Khâlsi et à Kapur di Giri, à propos des *quatre* rois grecs; d'où il suit qu'il n'y a aucune raison *a priori* pour admettre qu'ils doivent ici nécessairement marquer des années. M. Oldenberg fait en outre remarquer à juste titre que l'on ne saurait séparer *satâ vivuthâ* à S. de *satavivâsâ* à R. Il en résulte une double conclusion : la première c'est que *vivutha*, *vyutha* doit se dériver, comme l'ont dès l'abord indiqué MM. Rhys Davids et Pischel, du thème *vivas*, et correspond au sanscrit *vyushita*. M. Bühler, qui

contredit, du reste avec hésitation, cette analyse, s'appuie surtout sur des difficultés de traduction; mais elles sont sans poids, étant empruntées à cette idée préconçue qu'il nous faut absolument ici le sens d'*écoulé*. Je doute que cette dérivation rencontre aujourd'hui aucun contradicteur. J'en apporterai une confirmation nouvelle dans le participe futur *vivasetaviye* qu'on n'a pas jusqu'ici reconnu à R., et sur lequel je reviendrai tout à l'heure. La seconde conséquence, c'est que *satâ* à S. ne peut être, comme le voulait M. Bühler, le nom de nombre *cent*, puisque cette traduction est, de l'aveu de tous, inadmissible à R. Il faut donc renoncer à la transcription proposée par M. Bühler pour les caractères *duve sapaṁnâlâti satâ*, qu'il rendait en sanscrit par *dve shaṭpañcâçadadhiçatâ*, tout en reconnaissant les difficultés de cette explication. J'en vois deux principales : la première est phonétique : *paṁnâlâti* pour *pâncâçadadhi* est sans analogie et sans exemple dans la phonétique de nos inscriptions. En second lieu, l'intercalation du nombre cinquante-six entre le chiffre deux et le chiffre cent pour dire deux cent cinquante-six serait en dehors de toutes les habitudes et, semble-t-il, contraire à la logique la plus élémentaire. M. Oldenberg lit donc [caractère] pour [caractère], correction très aisée, — je dois avouer que Ph. B. ne paraît pas très favorable à cette lecture; mais le caractère [caractère] n'y semble pas non plus au-dessus de tout soupçon, — et, admettant que, comme il arrive souvent, les nombres sont écrits en abrégé, il entend *duve sa* (c'est-à-dire *satâ*) *paṁnâ*

(c'est-à-dire *paññâsa*, scr. *pancâçat*) *cha* (c'est-à-dire *shaṭ*) *ti*. Je ne puis que m'associer complètement à sa conjecture; je le fais d'autant plus aisément que, sur tous ces points, j'étais arrivé d'une façon indépendante précisément aux mêmes résultats. Si je le constate, ce n'est assurément pas pour revendiquer l'honneur d'une hypothèse que je crois heureuse. La priorité est ici hors de cause et appartient sans conteste à M. Oldenberg. Je n'insiste sur la rencontre que pour ce qu'elle peut ajouter de vraisemblance et de crédit aux explications proposées. M. Oldenberg a encore parfaitement senti qu'il est impossible, dans deux courtes phrases étroitement rapprochées, comme celles-ci, d'attribuer à un seul et même mot, *vivutha*, deux applications aussi différentes qu'avait fait M. Bühler. Arrivé à ce point, et relativement au sens véritable de ce mot *vivutha*, je suis obligé de me séparer également de mes savants devanciers. J'ai touché tout à l'heure la dérivation : nous avons affaire au participe de *vi-vas*. J'ai annoncé que R. nous en fournirait une preuve nouvelle par le mot *vivasetaviye*, scr. *vivasayitavyaṁ*. Je renvoie au commentaire de ce texte (n. *f*). On y verra que le roi recommande de *vivasayituṁ*, en d'autres termes d'être, de devenir *viyutha*. Cela nous doit d'abord mettre en défiance à l'égard des interprétations proposées. Dans le *vyutha*, M. Bühler et M. Oldenberg cherchent le chef, l'un de la doctrine buddhique, l'autre d'une doctrine analogue peut-être mais différente, le mot n'étant pas consacré comme

terme technique dans le buddhisme. On sait maintenant par ce que j'ai dit plus haut (n. *a*) que notre inscription est certainement buddhique. Il est certain d'autre part que *vyutha* pour dire le Buddha serait une dénomination pour nous absolument nouvelle. Il reste à voir si la conclusion à tirer de ces prémisses n'est pas simplement celle-ci, que *vyutha* ne désigne en aucune façon le Buddha. Telle est en effet la conclusion à laquelle nous conduisent tous les autres indices. J'ai rappelé précédemment qu'un passage du 8ᵉ édit de Dehli présente avec le nôtre des analogies dont je m'étonne que l'on n'ait pas tiré parti : « Pour que la religion fasse des progrès rapides, c'est dans ce but que j'ai promulgué des exhortations religieuses, que j'ai donné sur la religion des instructions diverses. J'ai institué sur le peuple de nombreux (fonctionnaires)..... pour qu'ils répandent l'enseignement, qu'ils développent (mes pensées). J'ai aussi institué des râjukas sur beaucoup de milliers de créatures, et ils ont reçu de moi l'ordre d'enseigner le peuple des fidèles. Voici ce que dit Piyadasi, cher aux Devas : c'est dans cette unique préoccupation que j'ai élevé des colonnes (revêtues d'inscriptions) religieuses, que j'ai créé des surveillants de la religion, que j'ai répandu des exhortations religieuses. » Nous sommes ici en présence des mêmes idées, du même développement que dans notre morceau; des deux parts se retrouvent les mêmes termes, et spécialement le mot *sâvana;* à Delhi comme ici, il est question des instructions que promulgue le roi, des in-

scriptions qu'il prodigue pour assurer plus de perpétuité à ses enseignements. Il y est question enfin des fonctionnaires qui lui prêtent dans cette propagande une aide essentielle, qui vont répandant et développant ses intentions. Je crois que, à cet égard encore, la concordance se poursuit avec notre texte. Nous avons vu que, à la ligne 4, il n'y avait aucun prétexte pour chercher dans *sâvane* autre chose que les instructions mêmes qui sont ici consignées. Il n'en est pas autrement dans le passage présent. Les exhortations de ce texte sont purement et simplement identiques à celles que le roi, en dix autres passages, répète toujours comme émanant de lui et en son propre nom, sans invoquer jamais l'autorité d'un texte consacré dont nous n'avons aucun motif d'attendre cette fois la mention. Mais comment alors entendre *vivutha*? Les connaisseurs les plus expérimentés de la littérature hindoue et de la littérature buddhique n'ont jusqu'ici découvert aucune preuve d'un emploi technique du verbe *vi-vas*. Nous ne pouvons donc prendre pour point de départ que le sens ordinaire du mot. Il est bien connu et ne prête à aucune équivoque, c'est celui de « s'absenter, s'éloigner de son pays ». Le substantif *vivâsa* est consacré avec la valeur correspondante de « absence, éloignement du pays ». Dans ces conditions, rien de plus simple que de prendre *viyutha* comme désignant ces envoyés, ces sortes de *missi dominici* à l'institution desquels Piyadasi attache un si grand prix, les *dûtas* ou envoyés dont parle le 13[e] édit. Sous le bénéfice

et la réserve de l'analyse qui précède, je rendrais le mot par *missionnaire*. Parmi les expressions qui me viennent à l'esprit, elle permet seule de garder pour le participe *vivutha*, et pour le verbe *vivas* dans ses diverses applications, un équivalent qui fasse passer dans la traduction française l'uniformité d'expression observée par le texte. Le mot aura l'avantage de rappeler directement ces missionnaires dont nous savons, par le Mahâvaṁsa, qu'un si grand nombre s'expatria sous le règne d'Açoka, pour aller porter les enseignements du buddhisme dans toutes les parties de son vaste empire, et surtout chez les peuples étrangers, les *aṁtâ*, dont notre édit se préoccupait expressément un peu plus haut. Le *vyuṭha* ne serait ici, comme il est dans la nature des choses et dans l'essence de son rôle, que le représentant, le substitut du roi. Tout s'explique ainsi parfaitement : le roi, après avoir parlé de ces instructions comme siennes, y revient en disant que c'est son « envoyé », son « missionnaire », qui est chargé de les répandre, de les mettre pratiquement en circulation ; et il ajoute qu'il y a eu deux cent cinquante-six départs de pareils envoyés. Il va de soi que *sata* ne peut dès lors s'entendre que comme correspondant au sanscrit *satva* « être vivant, homme » ; c'est du reste ce qu'avait déjà reconnu M. Oldenberg. On le pourrait à la rigueur interpréter, comme avait fait M. Bühler, en y voyant un équivalent du sanscrit *çâstṛi* « maître, docteur » ; cette traduction n'aurait rien d'incompatible avec le sens que j'attribue à *vivutha*. Mais il faudrait, pour y être autorisé,

pour passer sur la difficulté phonétique qu'oppose la présence d'un *t* non aspiré, une nécessité absolue qui n'existe en aucune façon. Il ne reste qu'une légère obscurité de détail. Il est naturel que, réduits aux seules ressources de la traduction étymologique, nous soyons hors d'état de déterminer la signification officielle précise du titre et jusqu'à quel point il correspond à ceux que mentionnent d'autres inscriptions *dhaṁmamahâmâtras*, *dûtas*, etc. On remarquera cependant que, d'après le 5e édit de G., la création des dharmamahâmâtras appartient à l'année qui suit celle d'où date notre inscription. Il est assez croyable que, à l'époque où nous sommes, Piyadasi n'avait point encore conçu une organisation régulière, et que ce terme un peu vague de *vyutha* correspond à ce premier état de choses, alors que, cédant aux premiers mouvements de son zèle, il avait dispersé un grand nombre de missionnaires, sans fixer de titre précis, en les chargeant d'aller aussi loin qu'ils pourraient (cf. la n. *f* de R.) répandre sa parole. — *j*. La lecture *yata vâ a°*, à la fin de la ligne 7, ne laisse guère de place au doute; il faut un corrélatif au *tata* suivant. Il nous reste donc, pour le verbe qui précède, *likhâpayâthâ* et non *likhâpayâ thâya*, comme écrit M. Bühler. Nous échappons ainsi à la nécessité d'admettre avec lui une complication de formes et de constructions également invraisemblables. *Likhâpayâtha* est la seconde personne du pluriel. Le roi s'adresse ici directement à ses officiers (on verra qu'il fait de même à Rûpnâth dans une autre phrase), et leur

dit : « faites graver sur les montagnes », etc. Il est clair qu'il faut, d'après cette analogie, lire la fin du morceau *likhâpayatha ti.* Pour le dernier caractère, Ph. B. favorise positivement cette lecture de préférence à *yi.* J'hésite un peu sur l'analyse du mot *hetâ.* Le parti qui vient d'abord à l'esprit, c'est, comme l'a fait M. Bühler, d'y chercher le nominatif pluriel du pronom; mais la présence de ce pronom ne s'explique pas bien; ce que veut dire le roi, c'est « *des* piliers ». D'autre part, il semble bien qu'à R. nous avons l'adverbe *hidha,* c'est-à-dire « ici-bas, sur terre, dans le monde ». Il est peut-être préférable d'admettre que nous en avons ici l'équivalent dans *hetâ* = *atra, ettha.* Cf. G. VIII, l. 3; Kh. VIII, 23 et les notes.

Rûpnâth. — *a.* On a vu que c'est *aḍhatiyâni* qu'il faut lire (cf. ci-dessus n. *a*), de même que *hakâ* et non *hâkâ* (= *hakaṃ*) et plus loin *bâḍhaṃ* et non *bâḍhiṃ.* Pour les caractères suivants, je ne saurais être du sentiment de M. Bühler, qui lit ou restitue *sâ[va]ki.* Il est clair, d'après son propre fac-similé, que, entre la lettre qu'il lit *sâ* et celle qu'il lit *ki* et que je lis *ke,* il y a place pour deux caractères et non pour un seul. Le premier signe, qu'il lit *sâ*, n'est rien moins que net, c'est plutôt *su* qu'il se devrait lire si les traces visibles sur le fac-similé étaient au-dessus de toute défiance. Mais nombre d'exemples témoignent qu'il n'en est rien, et dans ces conditions j'éprouve fort peu d'hésitation à admettre que la pierre portait réellement, ici comme

à Sahasarâm, *upâsake*. Aussi bien *sâvake*, pour désigner un laïque, est une expression jaina, dont la présence ici serait de nature à nous surprendre. La lecture *saṁghapâpite* avec cette traduction «ayant atteint le Saṁgha, étant entré dans le Saṁgha», est une conjecture fort ingénieuse de M. Bühler. Si ingénieuse qu'elle soit, et bien que je n'aie rien de plus sûr à lui substituer, je ne puis m'empêcher d'avouer que je la considère comme infiniment douteuse. Elle s'appuie essentiellement sur la comparaison de B. Mais là où M. Bühler lit *samghe papayite*, le fac-similé du *Corpus* ne permet pas de découvrir autre chose que *saṁghe papayaate*. En outre, l'expression *saṁghaṁ prâptuṁ* pour cette idée précise, «entrer dans l'ordre monastique», est si vague, si peu consacrée par la terminologie ordinaire, nécessairement fixée de bonne heure en pareille matière; enfin cette situation d'un roi qui, tout en gardant ses prérogatives et sa vie royales, entre dans l'ordre des religieux, est si éloignée de l'idée que nous sommes accoutumés à nous faire du monachisme buddhique dans la période ancienne, que j'ai bien de la peine à croire solide ce premier essai de traduction. Se livrer à d'autres conjectures serait oiseux. Nous ne pouvons qu'attendre qu'une revision définitive du texte de B. nous fournisse du moins une base aussi sûre que le cas le comporte. — *b*. Il est assez probable que la lecture complète est celle qu'indique le fac-similé du *Corpus* : *khudakena hi pi ka°*. M. Bühler corrige *kiṁpi paka°*, en quoi il a très probablement raison. Je soupçonne,

d'après le fac-similé, que *pipule* ne représente pas une variante orthographique, qu'elle n'est qu'apparente, et que la pierre portait en réalité *vipule*. La lecture *ârodhave* n'est, elle aussi, j'en suis persuadé, qu'apparente. Le *r* est ici partout remplacé par *l*, et c'est *âlâdhave* qui a été gravé sur le roc. L'inspection du fac-similé me paraît favoriser beaucoup une correction qui, en tous cas, s'imposerait à titre de conjecture. — *c*. Je passe sur les rectifications évidentes, comme *etâya*, *aṁtâ*. On remarquera que l'absence du pronom, *idaṁ* ou un autre, laissant au substantif une nuance plus indéterminée, est de nature à favoriser l'interprétation que j'ai donnée de la proposition correspondante de S. — *d*. La lecture *pakâre*, admise par M. Bühler, me semble bien peu satisfaisante au point de vue du sens. Je ne puis d'ailleurs découvrir sur le fac-similé aucune trace d'*â* long. Il me paraît indubitable que la pierre porte en réalité *pakame*, correspondant au *palakame* de S. Je traduis conformément à cette conjecture. Pour *kiti* lisez *kiṁti*. Quant à *vaḍhi*, je ne saurais y voir un accusatif. Ou bien il faut lire *athavaḍhi* au nominatif, ou bien il faut admettre que les deux syllabes *vaḍhi* ont été répétées par une erreur matérielle du graveur. J'avoue que la concordance parfaite qu'elle rétablit avec S. me fait pencher pour la seconde alternative. — *e*. M. Bühler s'est, je crois, engagé dans une impasse en méconnaissant les deux participes futurs passifs que contient la phrase. Il faut certainement, à la fin, lire *lekhâpetaviyati*. Quant à la

forme exacte du premier, les erreurs évidentes du fac-similé dans les caractères qui suivent répandent quelque incertitude. Pour *lekhâpetavâlata*, il faut certainement lire les consonnes : *l*, *kh*, *p*, *t*, *v*, *y*, *t*. Mais, suivant la vocalisation, qui malheureusement nous échappe, soit par la dégradation du roc, soit par l'insuffisance du fac-similé, il se peut qu'il faille entendre *lekhâpita va yata*, *yatra* ouvrant la proposition suivante, ou *lekhâpitaviye ti.* On peut faire valoir certaines présomptions en faveur soit de l'une soit de l'autre solution; je n'ose pas me décider absolument, et je m'en console par le peu d'importance de la question pour le sens général de la phrase, qui n'en est point affecté. Ce qui est certain, c'est que le roi donne, ici comme à S., un ordre, au moins un conseil, aux lecteurs auxquels il s'adresse. On va voir que la phrase suivante met ce tour nouveau encore plus en lumière. Pour *hadha* je corrige avec M. Bühler, mais non sans quelque hésitation, *hidha* = *iha*. Les corrections *athi*, *silâ*, n'ont pas besoin d'être signalées. — *f.* Je m'éloigne complètement, dans l'interprétation de cette phrase, de la traduction proposée par M. Bühler; les difficultés et les invraisemblances en sont frappantes. J'espère que celle à laquelle j'arrive se recommandera par sa simplicité et par l'accord où elle est avec le ton général des édits du roi. En ce qui touche la lecture, je ne me sépare que sur deux détails de mon éminent devancier : au lieu de *savara* je lis *savata;* si l'on veut bien recourir au fac-similé et constater, d'une part,

l'écartement qui sépare le | prétendu de la lettre suivante, d'autre part, la forme, ʎ et non λ, qu'affecte le *t* dans cette inscription, je crois que personne ne gardera de doute sur cette correction. L'autre n'est pas moins légère : elle consiste à lire *tuphaka*, exactement *tuphâkam̃*, au lieu de *tupaka*, le 𑀧 et le 𑀨 étant, comme on sait, très semblables. Je ne parle pas des additions vocaliques qui sont nécessaires en toute hypothèse et dont l'expérience faite sur tout le reste du morceau démontre la légitimité parfaite. Ceci posé, il suffit, pour obtenir un sens naturel et excellent, de répartir convenablement les caractères. Je lis : *etinâ ca viyam̃janenâ yâvatake* (cf. *âvatake* dans l'édit de Bhabra) *tuphâkam̃ âhâle savata vivasetaviye ti. Viyam̃jana* signifie « signe » et marque, comme on l'a vu au 3ᵉ des Quatorze édits, la forme extérieure et matérielle de la pensée. Nous pourrons donc entendre : « et par l'ordre ici gravé ». Si la façon de dire est un peu vague, elle se justifie par la recherche d'un jeu de mots. En effet la suite est claire : « il faut partir en mission aussi loin que vous trouverez de la nourriture », c'est-à-dire aussi loin que la chose sera humainement possible. Or *vyam̃jana* a aussi le sens de « condiment, ragoût », et, en désignant ses volontés écrites par ce mot, Piyadasi les représente en quelque façon comme un viatique qui doit accompagner et soutenir ces missionnaires qu'il exhorte à s'expatrier. Je n'insiste pas sur le point d'appui que cette phrase, ainsi que je l'ai indiqué en commentant le texte de S., apporte à ma traduction de *vyu-*

tha. Si cette exhortation spéciale manque dans les autres textes, on remarquera qu'elle est tout particulièrement en situation dans la zone frontière où est situé Rûpnâth. — *g*. Il faut, bien entendu, lire *vyuthenâ* et *vivâsâ ti*.

Bairât. — La version de Bairât, très fragmentaire et très imparfaitement reproduite, ne se prête pas, quant à présent, à un examen détaillé. Il n'y a qu'un passage, à la ligne 3, où elle puisse servir à combler une lacune dans les autres textes, et j'ai dit déjà que là aussi la lecture en paraît très douteuse. Il serait sans utilité d'énumérer toutes les corrections qu'autorise, dans le texte tel qu'il nous est livré, la comparaison des versions parallèles; chacun les fera aisément. Il est d'autres passages douteux, comme *amisânaṁ*, etc., où les conjectures seraient sans intérêt, étant sans autorité sérieuse. Le seul point qui mérite d'être relevé, c'est le renseignement de M. Bühler, d'après lequel les chiffres pointillés sur le fac-similé du *Corpus* manquaient dans l'estampage. Je ne puis que m'associer à son sentiment quand il ajoute que la place qu'ils occuperaient le rend très sceptique à l'endroit de leur existence.

Je néglige dans la traduction les particularités de B. Pour S. et R., je sépare et je juxtapose la traduction des deux textes, à partir du passage où ils divergent trop sensiblement.

« Voici ce que dit le [roi] cher aux Devas. Pendant deux ans et demi passés j'ai été *upâsaka* (buddhiste

laïque) et je n'ai pas déployé grand zèle ; il y a un an passé que je suis entré dans le Saṃgha (la communauté monastique) (?) (R. *ajoute :* et j'ai commencé à déployer un grand zèle). Dans cet intervalle, les hommes qui étaient les véritables dieux du Jambudvìpa ont été réduits à n'en être plus véritablement les dieux. [R. : Ceux qui à cette époque étaient les véritables dieux du Jambudvîpa sont maintenant réduits à ne le plus être réellement]. Or cela est le résultat de mon zèle; ce résultat ne se peut obtenir par la puissance seule (R. *omet ce dernier mot*). Le plus humble peut, en déployant du zèle, gagner le ciel, si sublime qu'il soit. C'est ce but que poursuit cet enseignement : que tous, humbles ou grands, déploient du zèle; que les peuples étrangers eux-mêmes soient instruits [de mes proclamations], et que ce zèle soit durable. Alors il se produira un progrès [religieux], un grand progrès, un progrès infini.

S.

C'est par le missionnaire que [se répand] cet enseignement. Deux cent cinquante-six hommes sont partis en mission, 256. Faites graver ces choses sur les rochers, et là où il y a des piliers de pierre, faites-les-y graver aussi. »

R.

Il faut faire graver ces choses sur les rochers, et là où il se trouve un pilier de pierre il les faut faire graver sur ce pilier. Et avec ces instructions, qui vous seront comme un viatique, il vous faut partir en mission en tous lieux, aussi loin que vous trouverez des moyens d'existence. C'est par le missionnaire que se répand mon enseignement. Il y a eu 256 départs de missionnaires. »

III.

ÉDIT DE BHABRA.

On sait que cet édit avait été découvert dans la même localité (Bairât) où a été trouvée la troisième des versions de l'édit précédent. Si je conserve le nom de Bhabra, c'est qu'il est consacré par une habitude déjà longue, et qu'il prévient toute confusion entre les deux morceaux découverts dans le même voisinage. C'est pour ne pas multiplier inutilement les divisions que j'incorpore cette inscription dans le présent chapitre. A vrai dire, elle n'est pas gravée sur le roc dans le même sens que les précédentes. Elle est gravée sur un petit bloc de granit détaché, qui a pu être aisément transporté à Calcutta, où il est maintenant conservé. J'ai profité de cette circonstance pour prier mon savant confrère, M. Hörnle, de réexaminer plusieurs passages difficiles ou douteux, ce qu'il a bien voulu faire avec sa compétence et son obligeance connues; il m'en a même envoyé des estampages. J'ai incorporé dans les notes la substance des observations qu'il a bien voulu me communiquer ou qui résultent de ces nouvelles reproductions.

Kittoe, dans le *Journ. Asiat. Soc. of Beng.*, 1840, p. 616 et suiv.; Burnouf, *Lotus*, p. 710 et suiv.; Kern, *Jaartelling*, etc., p. 32 et suiv.; Wilson, dans *Journ. Roy. As. Soc.*, XVI, p. 357 et suiv.

(1) Piyadasi lejâ mâgadhe saṁghaṁ abhivâdemâ naṁ[a] àhâ apâbâdhaṁtaṁ ca phâsuvihâlataṁ câ [.] (2) vidite ve bhaṁte âvaṁtake hàmà[b] budhasi dhaṁmasi saṁghasîti galave caṁ pasâde ca [.] e keṁci[c] bhaṁte (3) bhagavatà budhena bhâsite save se subhâsite vâ e cu kho bhaṁte hamiyàye diseyâṁ[d] hevaṁ sa dhaṁme (4) cilaṭhitike hàsatiti alahâmi hekâṁ [.] tavitave imâni bhaṁte dhaṁmapaliyâyâni[e]

vinayasamukase (5) aliyavasâni anâgatabhayâni munigâthâ moneyasûte upatisapasine e câ lâghulo (6) vâde musâvâdam̃ adhigicya bhagavatâ budhena bhâsite etâna bhaṁte dhaṁmapaliyâyâni ichâmi (7) kiṁti bahuke bhikhupâye[f] câ bhakhuniye câ abhikhinam̃ sunaya câ upadhâleyeyu câ (8) hevam̃m evâ upâsakâ câ upâsikâ câ [.] eteni bhaṁte imam̃ likhâpayâmi abhihetam̃ ma jânaṁta ti [g] [.].

a. Je crois impossible de construire *mâgadhe* (= *mâgadhaḥ*) comme épithète du roi : sa position après *lâjâ* ne le permet pas. D'ailleurs le roi ne prend cette qualification dans aucun autre édit, et ce serait d'ailleurs un titre évidemment beaucoup trop modeste et trop étroit pour la vaste domination qu'il possédait, ainsi qu'il ressort de l'emplacement même où a été trouvée cette inscription. Il faut donc considérer *mâgadhe* comme = *mâgadham̃* et le rattacher à *sam̃gham̃*. On a jusqu'ici pris le mot simplement dans sa signification géographique : «le sam̃gha du Magadha». J'éprouve à cet égard quelque doute. D'abord *sam̃gha*, comme le prouve la suite, était dès cette époque consacré, dans son emploi générique et en quelque façon abstrait, pour désigner le clergé de la façon la plus générale. En sorte que son association à une désignation locale et restrictive n'est guère plus vraisemblable ici qu'elle n'est ordinaire dans la langue littéraire du buddhisme. En second lieu, on s'explique mal l'érection dans le Râjasthân d'une inscription destinée expressément au clergé du Magadha. Ne faut-il pas penser que *mâgadha* serait un synonyme de *buddhique*, fondé sur le lieu d'origine

de la doctrine? Si un tel emploi avait en effet existé, il expliquerait, par exemple, comment le pâli a pu recevoir le nom de *mâgadhî bhâsâ,* bien qu'il n'ait sûrement rien à faire avec le Magadha. Ceci n'est qu'une simple conjecture, que je propose sous toutes réserves. M. Kern sépare *abhivâdemânam̃* en deux mots et rétablit un absolutif *abhivâdetpâ* ou *°detâ,* suivi du pronom *nam̃.* Je vois à ce parti une double objection. L'absolutif en *tpâ* et l'orthographe *tpâ* n'ont été, dans nos inscriptions, relevés que dans la seule version de Girnar; ils sont ici fort improbables; quant à la lecture 𑀢𑀸, elle diffère trop de la lecture 𑀫𑀸, confirmée par le nouveau fac-similé du *Corpus,* pour être aisément admissible. D'autre part, on ne trouve dans toutes nos inscriptions aucun exemple du pronom *nam̃;* on ne peut donc l'admettre ici qu'avec beaucoup de défiance. Cependant, d'après M. Hörnle, à la place du caractère 𑀫𑀸, il n'y a plus qu'un large trou dans la pierre; mais certainement, à en juger par les traces qui subsistent sur la gauche, la lettre qui a existé n'a pu être ni 𑀫𑀸 ni 𑀢𑀸. Enfin, à la lettre 𑀤𑁂, les traces de la voyelle sont très douteuses; l'*e* est tout au plus *possible* et en tous cas mal formé. Dans ces conditions, il est peut-être permis de se demander si la lecture vraie n'était pas primitivement *abhivâdiya nam̃* . . . Ce qui, pour la traduction sinon pour la forme, reviendrait à la conjecture de M. Kern. Je dois ajouter cependant que l'estampage donne bien l'idée d'un *e* après le *d. Apâbâdhamtam̃* doit re-

poser sur une fausse interprétation de quelque égratignure de la pierre, la copie du major Kittoe portant la seule forme possible *apâbâdhataṁ*. La même remarque s'applique à *âvaṁtake* que K. lisait plus exactement *âvatake*. — *b*. Je trouve, je l'avoue, un peu téméraire de recourir à des analogies empruntées à l'hindi pour expliquer la forme *hamâ*. Le sens a pourtant été bien reconnu par M. Kern; il ne peut être douteux. Cette forme du reste n'est point ici isolée; à côté de ce génitif *hama*, nous trouverons tout à l'heure l'instrumental *hamiyâye*, qu'on n'avait pas jusqu'ici reconnu sous la lecture *pamiyâye*. *Hamiyâye* est à *mamâyé* (Dh. éd. dét. II, 4), *mamiyâ* (J. éd. dét. II, 6; D. VII, 7), comme *hamâ* est à *mama*. Les deux formes sont solidaires. On peut, à la rigueur, en expliquer l'origine, soit par une transposition de *maha* en *hama*, qui aurait fait souche dans la déclinaison, soit par la fausse analogie du nominatif *haṁ*. Mais, avant de les expliquer, il faudrait être bien sûr de leur réelle existence. Il semble évident que le caractère initial n'est, ni dans l'un ni dans l'autre mot, d'une netteté absolue, le premier étant lu successivement *ha* et *hâ*, le second *pa* et *ha*. Mon estampage cependant ne paraît guère se prêter, dans les deux cas, à une autre lecture que *ha*, avec *a* bref. A coup sûr, le sens ne laisse prise au doute ni dans l'un ni dans l'autre. — *c*. L'ancienne copie a ici la bonne lecture *keci*. — *d*. Le fac-similé du *Corpus*, en donnant la double lecture *hamiyâye* et *discyaṁ*, a renouvelé l'intelligence

de ce passage[1]. Les versions de Burnouf et de M. Kern n'étaient que des pis aller ingénieux mais sur lesquels il serait, je crois, superflu maintenant de s'étendre. Jusqu'à *subhâsite vâ* tout est clair; pour la suite, il importe de bien définir la construction. Et tout d'abord la particule *cu kho*, qui, comme j'ai eu occasion de le faire sentir, emporte une légère nuance adversative, annonce une proposition destinée à faire pendant et, dans une certaine mesure, antithèse à la précédente. Le relatif *e* qui la commence exige donc un corrélatif, qui ne peut être que le *sa* qui vient après *hevaṁ*. Il faut donc renoncer à chercher dans *sadharme* le composé *saddharma* qu'y avait vu Burnouf. En ce qui concerne la proposition relative, je viens de m'expliquer sur *hamiyâye*, qui est l'instrumental du pronom de la première personne. *Diseyaṁ* est la forme régulière du potentiel, à la première personne, il n'y a rien d'autre à y chercher. Quant à l'acception du verbe *diç*, elle est déterminée par le sens du substantif *desa*. J'ai montré (Dh. éd. dét., I, n. *g*) que, dans nos inscriptions, il est partout l'équivalent du sanscrit *sandeça* et signifie « ordre, commandement ». *Diç* signifiera donc, non pas simplement « montrer », mais « enseigner, ordonner ». Nous obtenons ainsi cette traduction : « et ce que je puis (au sens de l'anglais *I may*) ordonner par moi-même,

[1] M. Hörnle lit distinctement *diseyâ*, sans anusvâra, et son estampage confirme pleinement cette lecture. C'est simplement un exemple de plus de l'équivalence déjà relevée entre la longue et la voyelle nasalisée.

c'est-à-dire de mon autorité propre, en dehors de ce qui a été positivement dit par le Buddha — je souhaite que cette loi religieuse soit de longue durée. » Les corrections *hosatî° hakaṁ°* n'ont pas besoin d'être signalées. Cette construction d'*arhâmi* avait été bien reconnue par Burnouf; elle est tellement dans les allures du style buddhique que je ne puis m'expliquer comment, malgré la présence significative de *iti*, M. Kern fait commencer à *alahâmi* une phrase nouvelle, dans laquelle *alahâmi*, par un emploi qui serait au moins exceptionnel, gouvernerait l'accusatif *paliyâyâni*, avec le sens de « donner ». Je vois bien que cette traduction impliquerait l'existence de textes écrits du buddhisme; mais, quand le contexte même ne la rendrait pas invraisemblable, il faudrait, pour recommander une conclusion si grave, mieux qu'une construction si hypothétique. — *c*. Il semble que la vocalisation est assez indistincte et douteuse dans les quatre caractères qui commencent cette phrase. Cependant les trois copies s'accordent à donner une désinence *tave*, qui peut à la vérité être une faute du graveur, pour *tâva*, mais qui, par elle-même, n'est favorable ni à la transcription *tâvatâva* de Burnouf, ni à l'explication *tâvataiva* de M. Kern. Je n'ai cependant rien de mieux à proposer que l'explication de Burnouf; mais je ne suis pas bien sûr que *tavitave*, ou quelle qu'ait été la forme primitivement gravée[1], ne cache pas quelque infinitif dépendant de *alahâmi*. Il est à peu près certain que le

[1] M. Hörnle lit *taṁvitave;* mais plusieurs cas montrent que certains

sens général n'en serait pas changé d'une façon appréciable. Si l'analyse *tâvattâvat* est la vraie, on rendrait, je pense, assez exactement la valeur de la locution en traduisant : « par exemple ». La lecture *vinayasamukase*, donnée déjà par Wilson d'après le capitaine Burt, est maintenant confirmée par le général Cunningham. La transcription en sanscrit serait donc *vinayasamutkarshaḥ*. Le sens est difficile à déterminer. On ne peut séparer ce mot de l'expression palie *sâmukkaṁsikâ dhammadesanâ* (cf. Childers, *sub v.*); mais la portée de cette qualification n'est rien moins qu'établie; le seul point qui soit certain, c'est la dérivation, *sâmukkaṁsika = sâmutkarshika;* celle que proposent les commentaires pâlis n'est qu'un jeu d'esprit. Le plus sûr, provisoirement, est peut-être de s'en tenir à l'acception de *samutkarsha*, consacrée par le sanscrit, et de traduire sous toutes réserves : « l'excellence de la discipline ». On peut comparer l'emploi du verbe *samutkarshati* dans un passage du *Mahâvastu* (I, p. 178, l. 1 de mon édition et la note). En tous cas, nous sommes jusqu'à présent hors d'état d'identifier ce titre avec aucun de ceux qui nous sont connus par la littérature. La conjecture de M. Oldenberg (*Mahâvagga*, I, p. XL note), qui y cherche le *pâtimokkha*, est d'autant moins vraisemblable qu'il a, pour plusieurs autres des titres ici donnés, montré leur concordance exacte avec des titres que son expérience consommée du canon pali lui a permis de

traits ou signes apparents sont accidentels et résultent probablement de la dégradation de la pierre.

découvrir le premier. Il identifie les *anâgatabhayâni* avec l'*âraññakânâgatabhayasutta* de l'*Aṅguttaranikâya*. Le sûtra, d'après ses indications, « décrit comment le bhikshu qui mène dans les forêts une vie solitaire doit toujours avoir présents les dangers qui pourraient mettre subitement un terme à son existence, serpents, animaux sauvages, etc., et comment de pareilles pensées sont de nature à le faire travailler de toute son énergie à atteindre le but de ses efforts religieux. » On voit, par cet exemple, combien la traduction littérale d'un titre peut aisément devenir une source d'erreur, et que, dans ces « craintes de l'avenir », il ne s'agit pas de la crainte des supplices infernaux, comme l'avait très naturellement supposé Burnouf. Cette leçon nous conseille de ne pas prétendre déterminer le sens exact d'*Aliyavasâni*, soit probablement *âryavaçâni*, titre non identifié, aussi bien que le *moneyasûta* et l'*upatisapasine*, qu'il est certain seulement qu'il faut, avec M. Kern, transcrire *upatishyapraçna*. Quant aux *munigâthâs*, M. Oldenberg y reconnaît avec beaucoup de vraisemblance le même sujet qui est traité dans le douzième sûtra du Suttanipâta portant le même titre, et il rapproche du *lâghulovâda* le sûtra intitulé *Ambalaṭṭhikarâhulovâda*, le soixante et unième du *Majjhimanikâya*. Il est certain que le roi vise une certaine version de ce morceau. C'est ce que prouve l'addition *musâvâdaṁ adhigicya*. Burnouf s'était complètement égaré dans son commentaire de cette phrase, que M. Kern a parfaitement rectifiée en transcrivant *mṛishâvâdam*

adhikṛitya. Il traduit : « au sujet du, relativement au mensonge ». Tout au plus pourrait-on, s'il est permis de se fonder absolument sur la version rédigée en pâli, proposer une légère modification. J'ai pensé qu'il serait curieux de comparer ce texte, qui n'a pas encore été publié; je le donne en appendice. On verra qu'il n'a pas à vrai dire le mensonge pour sujet unique, mais plutôt pour point de départ. On pourrait traduire de la sorte, le sens de « mettre en tête » pour *adhikar* étant suffisamment justifié. Je reviendrai ailleurs sur l'orthographe *adhigicya* = *adhikṛitya*, qui est curieuse et instructive. — *f*. Les lectures *etâni*, *bhikhuniye* vont de soi. La difficulté réside dans les mots *kiṁti bahuke bhikhupâye;* non que j'hésite sur les deux premiers. Je ne vois aucun moyen de justifier *bahuka* avec la valeur d'un substantif et dans le sens d'« accroissement ». L'orthographe *kiṁti* étant d'ailleurs certaine, la coupure *kiṁti bahuke* me paraît au-dessus de toute contestation. Mais *bhikhupâye* (et, d'après M. Hörnle, cette lecture est certaine) a résisté jusqu'ici à tous les efforts. Ce qui ressort avec évidence de l'adjectif *bahuke*, c'est, comme la forme l'indiquait du reste, que *bhikhupâye* est un nominatif singulier. La première partie du composé est aussi claire que la seconde est douteuse. Il semble qu'il nous faille quelque chose comme *bhikhusaṁghe;* si la lecture est exacte, et la concordance des divers fac-similés paraît laisser peu de place au doute, je ne vois d'autre explication que *bhikshuprâyaḥ*. Il faudrait admettre que *prâya*, qui est connu

en sanscrit avec le sens d'« abondance », aurait pu être employé au sens de « collection, réunion ». C'est du moins l'expédient le moins improbable que je trouve à suggérer. On corrigera *suneyu*, *upadhâlayeyu*. Je remarque en passant qu'il n'est fait ici aucune allusion à des livres écrits ; *suneyu* paraît au contraire se référer clairement à une tradition purement orale. — *g*. Lisez *etenâ*. Le fac-similé de Wilson confirme pour les derniers mots la lecture du général Cunningham. Je pense que les corrections *me jânam̃tu ti* ne peuvent paraître douteuses à personne. Quant à *abhihetam̃* ou *abhihetim̃*, je ne vois pas qu'il y ait moyen d'en rien faire. La lecture *abhihetam̃* est cependant confirmée par M. Hörnle et par son estampage. La correction me paraît aussi évidente qu'elle est simple : il faut lire *abhipetam̃*, que le trait de droite qui a transformé 𑀧 en 𑀳 soit imputable à une erreur du graveur, ou que, conformément à une remarque déjà faite, il résulte d'une cassure de la pierre. Le sens est excellent, et pour cet emploi de *jânam̃tu* on peut comparer le passage analogue de S. et R., *am̃tâ ca jânam̃tu*. Ces dernières lettres ne sont plus, paraît-il, très claires, ce qui explique les doutes qui règnent sur la vocalisation. A tout prendre, la comparaison de l'estampage me paraît porter notre restitution à la certitude.

Je traduis de la façon suivante :

« Le roi Piyadasi salue le clergé mâgadhien et lui souhaite prospérité et bonne santé. Vous savez, Sei-

gneurs, jusqu'où vont à l'égard du Buddha, de la Loi et du Clergé, mon respect et mes bonnes dispositions. Tout ce qui a été dit par le bienheureux Buddha, tout cela est bien dit, et ce que je puis, Seigneurs, ordonner de ma propre volonté, je souhaite que cette loi religieuse soit de longue durée. Voici, par exemple, Seigneurs, des morceaux religieux : le *Vinayasamukasa* (l'enseignement de la discipline), les *Ariyavasas* (les pouvoirs surnaturels (?) des Âryas), les *Anâgatabhayas* (les dangers à venir), les *Munigâthâs* (les stances relatives au Muni, au religieux solitaire), l'*Upatisapasina* (les questions d'Upatishya), le *Moneyasûta* (le sùtra sur la Perfection), et le sermon à Râhula prononcé par le bienheureux Buddha et qui commence par le mensonge. Ces morceaux religieux, je désire que de nombreuses confréries de bhikshus et les bhikshuṇîs les entendent fréquemment et les méditent; de même les dévots laïques des deux sexes. C'est pour cela, Seigneurs, que je fais graver ceci, afin que l'on connaisse ma volonté. »

IV.

INSCRIPTIONS DES GROTTES DE BARÂBAR.

Pour être complet, j'ajoute, en terminant, les trois inscriptions des grottes de Barâbar, où le nom de notre roi Piyadasi est expressément mentionné. On sait qu'elles ont été découvertes et publiées pour la première fois par Kittoe.

Je réunis l'interprétation des deux premières qui ne diffèrent que par les noms propres.

I.

(1) 𑀮𑀸𑀚𑀺𑀦𑀸𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺𑀦𑀸𑀤𑀼𑀯𑀸𑀟𑀲𑀯𑀲𑀸𑀪𑀺𑀲𑀺𑀢𑁂𑀦𑀸 (2) 𑀇𑀬𑀁𑀦𑀺
𑀕𑁄𑀳𑀓𑀼𑀪𑀸 𑀤𑀺𑀦𑀸𑀆𑀤𑀺𑀯𑀺𑀓𑁂𑀫𑁆𑀳𑀺 (.)

(1) Lâjinâ piyadasinâ duvâḍasavasâbhisitenâ (2) iyaṃ nigohakubhâ dinâ âdivikeṃhi [.].

II.

(1) 𑀮𑀸𑀚𑀺𑀦𑀸𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺𑀦𑀸𑀤𑀼𑀯𑀸 (2) 𑀟𑀲𑀯𑀲𑀸𑀪𑀺𑀲𑀺𑀢𑁂𑀦𑀸𑀇𑀬𑀁
(3) 𑀓𑀼𑀪𑀸𑀔𑀮𑀢𑀺𑀓𑀧𑀯𑀢𑀲𑀺 (4) 𑀤𑀺𑀦𑀸𑀆𑀤𑀺𑀯𑀺𑀓𑁂𑀫𑁆𑀳𑀺 (.)

(1) Lâjinâ piyadasinâ duvâ (2) ḍasavasâbhisitenâ iyaṃ (3) kubhâ khalatikapavatasi (4) dinâ âdivikeṃhi [.].

Kittoe, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.*, 1847, p. 412 et suiv.; Burnouf, *Lotus*, p. 779 et suiv.

Je n'ai que deux brèves observations à ajouter aux remarques de Burnouf. La première porte sur l'année d'où sont datées ces inscriptions. C'est la treizième après le sacre du roi. Ce chiffre a son intérêt; comme on l'a vu par un des édits de Delhi (cf. ci-dessus Sahasarâm, n. *b*), cette année est la première où, d'après son propre témoignage, l'auteur de ces inscriptions ait fait graver des enseignements religieux; c'est, à quelques mois près, celle qui marque sa conversion active au buddhisme. Cette rencontre, sans être par elle-même décisive, est au moins une présomption de plus en faveur de la conjecture qui a fait d'abord attribuer ces inscriptions à notre Açoka Piyadasi. — La seconde remarque concerne le mot *âdivikeñhi;* je ne doute pas qu'il ne faille lire, comme dans les inscriptions mieux conservées de Daçaratha, *âdivikehi.* Je prends le cas, non comme un ablatif qui ne s'expliquerait ni dans notre phrase ni dans les autres, non comme représentant un datif, — nous aurions plutôt *âdîvikânañ*, — mais j'y vois l'instrumental dans le sens du locatif. J'ai eu occasion, à propos du *Mahâvastu*, de relever des cas nombreux de cette particularité dans la syntaxe du sanscrit buddhique (*Mahâvastu*, I, 387, etc.). Burnouf a parfaitement reconnu le thème *âdivika* comme étant pour *âjîvika*.

« Cette grotte du Nyagrodha (II : cette grotte située sur le mont Khalatika) a été donnée aux religieux

mendiants par le roi Piyadasi dans la treizième année après son sacre. »

III.

(1) 𑀮𑀸𑀚𑀸𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺𑀏𑀓𑀼𑀦𑁂𑀯𑀺𑀁 (2) 𑀲𑀢𑀺𑀯𑀲𑀸𑀪𑀺𑀲𑀺𑀢𑁂𑀦𑀸𑀫𑁂𑀞𑀸

(3) 𑀅𑀤𑀫𑀞𑀸𑀢𑀺𑀫𑀇𑀬𑀁𑀓𑀼𑀪𑀸 (4) 𑀲𑀼𑀧𑀺𑀬𑁂𑀔𑀮𑀢𑀺𑀧𑀯𑀢𑀤𑀺

(5) 𑀦𑀸

(1) Lâja piyadasi ekunevim̃ (2) sativasâbhisite nâme ṭhâ- (3) adamaṭhâtima iyam̃ kubhâ (4) supiye khalatipavata di (5) nâ [.].

Le nouveau fac-similé du *Corpus* a apporté des améliorations notables à la première copie du major Kittoe, qui n'avait point permis à Burnouf une traduction suivie. Il ne faut pourtant pas oublier que, au témoignage même du général Cunningham, la pierre est très rongée, la lecture difficile et douteuse. Nous sommes ainsi autorisés à introduire au besoin des corrections nouvelles dans le texte qui nous est transmis. La formule est ici différente de ce qu'elle est dans les deux cas précédents. Burnouf avait bien reconnu que le nom du roi est cette fois au nominatif. Il s'ensuit qu'il faut couper après *abhisite*. Les caractères qui suivent présentent quelque incertitude. Je prends pour point de départ les premiers de la ligne suivante. Me fondant sur l'analogie des inscriptions de Daçaratha, commentées également par Bur-

nouf, je n'hésite pas à lire, pour 𑀬 𑀤𑀫𑀣𑀢𑀫, plusieurs caractères étant expressément donnés comme hypothétiques, 𑀘𑀁𑀤𑀫𑀲𑀽𑀮𑀺𑀬𑀁. Il faut dès lors, pour compléter la locution, admettre que la dernière lettre de la ligne précédente est en réalité 𑀬. Restent les caractères 𑀦𑀸𑀫, que je lis 𑀦𑀫. La phrase est ainsi coupée et ses éléments disjoints. La suite présente deux difficultés : la première est la forme *supiye* qui doit contenir le nom de la grotte, qui doit conséquemment être corrigée en *supiyâ* = *supriyâ.* La seconde concerne le mot *khalatipavata;* comme au n° II, on attend un locatif. Je ne vois que deux remèdes : ou lire °*pavate,* mais le locatif ne se forme guère de la sorte dans les inscriptions de dialecte mâgadhî comme celle-ci, ou admettre qu'une lettre a été omise, et rétablir °*pavatasi.* C'est, à mon avis, le parti le plus recommandable. En somme la traduction est à peu près certaine :

« Le roi Piyadasi est sacré depuis dix-neuf ans. [Ceci est fait] pour aussi longtemps que dureront la lune et le soleil. Cette grotte dite Supiyâ sur le mont Khalati a été donnée. »

APPENDICE.

(Voir page 206.)

AMBALAṬṬHIKÂRÂHULOVÂDA SUTTA [1].

Evaṁ me sutaṁ. Ekaṁ samayaṁ bhagavâ râjagahe viharati veluvane kalandakanivâpe. Tena kho pana samayena âyasmâ râhulo ambalaṭṭhikâyaṁ [2] viharati. Atha kho bhagavâ sâyaṁhasamayaṁ paṭisallânâ vuṭṭhito yenambalaṭṭhikâ yenâyasmâ râhulo tenopasaṁkami. Addasâ kho âyasmâ râhulo bhagavantaṁ dûrato evâgacchantaṁ; disvâ naṁ âsanaṁ paṁñâpesi udakaṁ ca. Nisîdi bhagavâ paññatte âsane, nisajja pâde pakkhâlesi. Âyasmâ pi kho râhulo bhagavantaṁ abhivâdetvâ ekamantaṁ nisîdi.

Atha kho bhagavâ parittaṁ udakâvasesaṁ udakadhâne [3] ṭhapetvâ âyasmantaṁ râhulaṁ âmantesi : passasi no tvaṁ râhula imaṁ parittaṁ udakâvasesaṁ udakadhâne ṭhapitanti? — Evaṁ bhante. — Evaṁ parittakaṁ kho râhula tesaṁ sâmaññaṁ [4] yesaṁ natthi sampajânamusâvâde lajjâti.

Atha kho bhagavâ taṁ parittaṁ udakâvasesaṁ chaḍḍetvâ

[1] *Majjhimanikâya.* Ms. de la Bibliothèque nationale, fonds pâli, n° 66, fol. jhṛî et suiv.

[2] Cf. Cullavagga, XI, 1, 8, éd. Oldenberg, p. 287 : *antarâ ca Râjagahaṁ antarâ ca nâḷandaṁ râjagârake ambalaṭṭhikâyaṁ.*

[3] Le manuscrit donne l'orthographe *udakâdhâne* plus souvent que *udakadhâne.* J'ai gardé cependant cette dernière forme, non sans hésitation, comme plus conforme à l'usage classique.

[4] Childers s'est expliqué abondamment (*s. verb.*) relativement au sens du substantif *sâmañña* = *çrâmaṇya.* Dans beaucoup de cas, nous le pouvons convenablement représenter en français par le terme de « perfection », pris au sens théologique.

âyasmantaṁ râhulaṁ âmantesi : passasi no tvaṁ râhula taṁ parittaṁ udakâvasesaṁ chaḍḍitanti? — Evaṁ bhante. — Evaṁ chaḍḍitaṁ kho râhula tesaṁ sâmaññaṁ yesaṁ natthi sampajânamusâvâde lajjâti.

Atha kho bhagavâ taṁ udakadhânaṁ nikkujjitvâ âyasmantaṁ râhulaṁ âmantesi : passasi no tvaṁ râhula imaṁ udakadhânaṁ nikkujjitanti? — Evaṁ bhante. — Evaṁ nikkujjitaṁ kho râhula tesaṁ sâmaññaṁ yesaṁ natthi sampajânamusâvâde lajjâti.

Atha kho bhagavâ taṁ udakadhânaṁ ukkujjitvâ âyasmantaṁ râhulaṁ âmantesi : passasi no tvaṁ râhula imaṁ udakadhânaṁ rittaṁ tucchanti? — Evaṁ bhante. — Evaṁ rittaṁ tucchaṁ kho râhula tesaṁ sâmaññaṁ yesaṁ natthi sampajânamusâvâde lajjâti.

Seyyathâpi râhula raññño nâgo îsâdanto ubbuḷhaṁ [1] vâbhijâto saṁgâmâvacaro; so saṁgâmagato purimehi pi pâdehi kammaṁ karoti pacchimehi pi pâdehi kammaṁ karoti purimena pi kâyena kammaṁ karoti pacchimena pi kâyena kammaṁ karoti sîsena pi kammaṁ karoti kaṇṇehi pi kammaṁ karoti dantehi pi kammaṁ karoti naṅguḷena pi kammaṁ karoti, rakkhate ca soṇḍaṁ; tattha va hatthârohassa evaṁ hoti : ayaṁ kho raññño nâgo îsâdanto . . . . rakkhate ca soṇḍaṁ, apariccattaṁ kho raññño nâgassa jîvitanti. Yathâ kho râhula raññño nâgo îsâdanto . . . . naṅguḷena pi kammaṁ karoti soṇḍâya pi kammaṁ karoti; tattha hatthârohassa evaṁ hoti : ayaṁ kho raññño nâgo îsâdanto . . . . . soṇḍâya pi kammaṁ karoti, pariccattaṁ kho raññño nâgassa jîvitaṁ, natthi dâni kacci raññño nâgassa karaṇîyanti. Evameva kho râhula yassa kassaci sampajânamusâvâde natthi lajjâ nâhan tassa kacci kammaṁ karaṇîyanti vadâmi [2]. Tasmâtiha râhula

[1] *Ubbuḷha* = sanscrit *udûḍha*, dans le sens de «grand».

[2] Le manuscrit porte °*kacci pâpaṁ kammaṁ*°. Je ne vois pas comment on pourrait expliquer *pâpaṁ*. Si je comprends bien la proposition *natthi dâni kacci raññño nâgassa karaṇîyanti*, elle signifie «il n'est plus désormais d'effort utile (autrement dit, de ressource) pour l'éléphant du roi». Il faut que la même traduction soit applicable ici

saṁsâmi na musâbhaṇissâmîti [1]. Evaṁ hi te râhula sikkhitabbaṁ.

Taṁ kiṁ maññasi râhula kimatthiyo âdâsoti? — Paccavekkhaṇattho [2] bhante ti. — Evameva kho râhula paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ kâyena kammaṁ kâtabbaṁ, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ vâcâya kammaṁ kattabbaṁ, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ manasâ kammaṁ kattabbaṁ.

Yadeva râhula kâyena kammaṁ kattukâmo hosi tadeva te kâyakammaṁ paccavekkhitabbaṁ : yaṁ nu kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ kattukâmo idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ parabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ ubhayabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ, akusalaṁ idaṁ kâyakam-

même : «il n'y a rien à faire pour cet homme» (qui ne rougit pas du mensonge), il est perdu sans ressource. L'épithète *pápa* n'a pas de place dans cette construction.

[1] Le manuscrit écrit *sasâmi* et omet la négation. Je ne vois pas que l'on puisse échapper à la double correction que j'ai introduite dans le texte. Le Buddha résume l'enseignement qu'il ordonne à Râhula de propager : «il faut proclamer ceci : je ne mentirai point.» Il est vrai que plus bas (p. suiv., l. 14), nous trouvons la forme *sassakaṁ* dans une phrase où le sens «qu'il faut repousser, qu'il faut éviter», serait convenable, soit un participe futur passif, augmenté du suffixe *ka*. Cela supposerait un verbe *sas*, avec le sens approximatif de «repousser». En appliquant ici cette traduction, on arriverait, à la rigueur, à traduire, en faisant porter *iti* sur *musâbhaṇissâmi* seulement : «je repousse ceci : je mentirai», c'est-à-dire, «je repousse le mensonge». Mais, d'une part, cette tournure serait bien forcée, bien obscure, et je ne vois d'ailleurs dans la langue classique aucun verbe phonétiquement comparable qui pût rendre compte de ce pâli *sasâmi*. J'ajoute que l'addition du suffixe *ka* au participe futur passif dans l'hypothétique *sassakaṁ* est sans analogie dans le reste du morceau. Je ne vois donc d'autre parti que d'admettre ici la correction que j'ai introduite dans le texte et, plus bas, de lire *sasakkaṁ*, particule affirmative, garantie par l'*Abhidhânappadîpikâ*.

[2] Nous pouvons rendre exactement par le mot *réfléchir* le jeu de mots que notre texte a ici en vue.

maṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkaṁ. Sace tvaṁ râhula paccavekkhamâno evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ kattukâmo idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ parabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ ubhayabyâbâdhâya pi saṁvatteyyâ akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkanti, evarûpan te râhula kâyena kammaṁ sasakkaṁ[1] na karaṇiyaṁ. Sace pana tvaṁ râhula paccavekkhamâṇo evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ kattukâmo idaṁ me kâyakammaṁ nevattabyâbâdhâya saṁvatteyyâ na parabyâbâdhâya saṁvatteyyâ na ubhayabyâbâdhâya saṁvatteyyâ, kusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ sukhudayam sukhavipâkanti, evarûpan te râhula kâyena kammaṁ karaṇîyaṁ.

Karontena pi râhula kâyakammaṁ paccavekkhitabbaṁ : yannu kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ karomi idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvattati parabyâbâdhâya pi saṁvattati ubhayabyâbâdhâya pi saṁvattati, akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkanti. Sace tvaṁ râhula paccavekkhamâṇo evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ karomi idaṁ me kâyakammaṁ attabyâbâdhâya pi saṁvattati parabyâbâdhâya pi saṁvattatī ubhayabyâbâdhâya pi saṁvattati, akusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ dukkhudayaṁ dukkhavipâkanti paṭisaṁhareyyâsi tvaṁ râhula evarûpaṁ kâyakammaṁ. Sace pana tvaṁ râhula paccavekkhamâṇo evaṁ jâneyyâsi : yaṁ kho ahaṁ idaṁ kâyena kammaṁ karomi idaṁ me kâyakammaṁ nevattabyâbâdhâya saṁvattati na parabyâbâdhâya saṁvattati na ubhayabyâbâdhâya saṁvattati, kusalaṁ idaṁ kâyakammaṁ sukhavipâkanti anupadajjeyyâsi[2] tvaṁ râhula evarûpaṁ kâyakammaṁ.

Katvâ pi te râhula kâyena kammaṁ tadeva te kâyakam-

[1] Le manuscrit lit ici °*kaṁma ssakaṁ*° et plus bas °*mmaṁ sassakaṁ*°. Pour la correction que j'ai cru devoir admettre dans le texte, comparez la note précédente.

[2] Je dérive *anupadajjati* de *anu-pra-dâ*, « livrer, abandonner », d'où « autoriser ». Peut-être faut-il corriger *anupajjeyâsi*.

mañ paccavekkhitabbañ : yannu kho ahañ idañ kâyena kammañ akâsiñ idañ me kâyakammañ attabyâbâdhâya pi sañvattati parabyâbâdhâya pi sañvattati ubhayabyâbâdhâya pi sañvattati, akusalañ idañ kâyakammañ dukkhudayañ dukkhavipâkanti. Sace tvañ râhula paccavekkhamâno evañ jâneyyâsi : yañ kho ahañ idañ kâyena kammañ akâsiñ idañ me kâyakammañ attabyâbâdhâya pi sañvattati parabyâbâdhâya pi sañvattati ubhayabyâbâdhâya pi sañvattati, akusalañ idañ kâyakammañ dukkhudayañ dukkhavipâkanti evarûpan te râhula kâyakammañ santharitvâ viññûsu vâ sabrahmacârisu desetabbañ vicaritabbañ uttânîkâtabbañ, desetvâ vicaritvâ âyatiñ sañvarañ âpajjitabbañ. Sace pana tvañ râhula paccavekkhamâno evañ jâneyyâsi : yañ kho ahañ idañ kâyena kammañ akâsiñ idañ me kâyakammañ nevattabyâbâdhâya sañvattati na parabyâbâdhâya sañvattati na ubhayabyâbâdhâya sañvattati, kusalañ idañ kâyakammañ sukhudayañ sukhavipâkanti teneva tvañ râhula pîtipâmojjena vihareyyâsi ahorattânusikkhî kusalesu dhammesu.

Yadeva tvañ râhula vâcâya kammañ kattukâmo, etc. (*Suit la répétition du passage précédent, avec* vâcâ *ou* vacî, *au lieu de* kâyo. *Puis vient une seconde répétition, avec* manas, *au lieu de* vâcâ *ou de* kâya. *Elle se termine comme suit :*) . . . . . . teneva tvañ râhula pîtipâmojjena vihareyyâsi ahorattânusikkhî kusalesu dhammesu.

Ye hi keci râhula atîtamaddhânañ samaṇâ vâ brâhmaṇâ vâ kâyakammañ parisodhesuñ vacîkammañ parisodhesuñ manokammañ parisodhesuñ sabbe te evameva paccavekkhitvâ kâyakammañ parisodhesuñ, paccavekkhitvâ vacîkammañ parisodhesuñ, paccavekkhitvâ manokammañ parisodhesuñ. Ye hi pi keci râhula anâgatamaddhânañ samaṇâ vâ brâhmaṇâ vâ kâyakammañ parisodhissanti vacîkammañ parisodhissanti manokammañ parisodhissanti sabbe te evameva paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ kâyakammañ parisodhissanti, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ vacîkammañ parisodhissanti, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ manokammañ parisodhissanti. Ye hi pi keci râhula etarahi samaṇâ vâ

brâhmaṇa vâ kâyakammaṁ parisodhenti, vacikammaṁ parisodhenti, manokammaṁ parisodhenti, sabbe te evameva paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ kâyakammaṁ parisodhenti, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ vacîkammaṁ parisodhenti, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ manokammaṁ parisodhenti. Tasmâtiha râhula paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ kâyakammaṁ parisodhessâma, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ vacîkammaṁ parisodhessâma, paccavekkhitvâ paccavekkhitvâ manokammaṁ parisodhessâmâti. Evaṁ hi vo râhula sikkhitabbanti.

Idam avoca bhagavâ, attamano âyasmâ râhulo bhagavato bhâsitaṁ abhinanditi.

CHAPITRE QUATRIÈME.

L'AUTEUR ET LA LANGUE DES INSCRIPTIONS.

Je me suis promis, en entreprenant cette revision des monuments épigraphiques laissés par Piyadasi, de ne pas la terminer sans présenter dans un examen d'ensemble les conclusions qu'ils autorisent ou dont ils fournissent les éléments essentiels, soit sous le point de vue de l'histoire et de la chronologie, soit sous le point de vue de la paléographie et de la grammaire. Ce sont les problèmes variés que soulèvent, que contribuent à résoudre, ces curieuses inscriptions, qui en font le prix inestimable. Nous ne saurions les laisser de côté. Nous aurons tour à tour à résumer des résultats acquis et à proposer, dans l'occasion, quelques observations nouvelles.

Ces remarques se divisent naturellement en deux parties : la première consacrée à l'auteur des inscrip-

tions, sa date, son rôle, son administration, ses idées morales et religieuses, sa place enfin dans le développement historique; la seconde relative aux faits paléographiques et linguistiques, aux enseignements qui s'en dégagent sur la culture littéraire de l'Inde ancienne[1].

I.

Une foule de problèmes de chronologie et d'histoire se rattachent, directement ou indirectement, à nos inscriptions et à leur auteur; le but que j'ai en vue ne m'oblige pas à les reprendre tous; je voudrais le plus possible me borner à résumer et à classer les renseignements que renferment les édits que nous venons de passer en revue.

[1] Depuis que j'ai commencé à faire paraître mon commentaire des inscriptions de Piyadasi, elles ont été l'objet d'études nouvelles dont quelques-unes du plus grand prix. Je citerai notamment l'article toujours savant et ingénieux que M. Pischel a consacré dans les *Göttinger Anzeigen* à mon premier volume, et les *Beiträge zur Erklärung der Açoka-Inschriften* de M. Bühler qui, à l'heure présente, vont jusqu'au milieu du XIII[e] édit et qui contiennent, notamment en ce qui concerne la version de Khâlsi, tant de rectifications importantes du texte. Je n'ai pas besoin de dire que l'un et l'autre travail sont pleins de remarques justes et précieuses. Je ne saurais les signaler toutes; et je ne puis reprendre incessamment l'examen de monuments dont l'exégèse est encore loin d'être close. Je me contenterai, dans le présent chapitre, de relever les passages qui intéressent directement les objets que j'y ai en vue : je signalerai, suivant les cas, mon adhésion aux corrections proposées par mes savants confrères, ou j'indiquerai les motifs qui me font persévérer dans mon sentiment. Je cite les articles de M. Bühler suivant la pagination continue du tirage à part.

Trois questions, en quelque sorte préjudicielles, s'imposent d'abord à notre attention. Il importe de savoir si toutes les inscriptions que nous venons de commenter appartiennent certainement au même auteur, qui est au juste cet auteur, et dans quel ordre chronologique se doivent ranger les documents épigraphiques qu'il nous a légués.

En ce qui touche le premier point, le doute ne semble pouvoir porter que sur les inscriptions découvertes en dernier lieu à Sahasarâm, Rûpnâth et Bairât : l'auteur s'en désigne lui-même par la seule épithète de *Devânampiya;* il omet le nom propre *Piyadasi.* Personne ne peut douter que toutes les autres ne remontent à un personnage unique. Wilson a bien exposé à ce sujet une thèse singulière[1] : d'après lui, les différentes inscriptions auraient été gravées à diverses époques par des souverains locaux, des personnages religieux influents qui, pour se donner plus d'autorité, auraient usurpé le nom célèbre de Piyadasi. Cette hypothèse repose sur tant d'erreurs de traduction et d'appréciation, elle est si évidemment contredite par l'unité de ton qui règne dans tous les morceaux, par la convenance parfaite avec laquelle ils se rattachent les uns aux autres et se complètent les uns les autres, elle a d'ailleurs trouvé si peu d'écho, qu'il paraît superflu de s'y arrêter.

Il n'en est pas de même des doutes qui ont été émis par des juges compétents touchant l'origine de

[1] *Journ. Roy. Asiat. Soc.* XII, p. 249 et suiv.

l'édit de Sahasarâm et Rûpnâth. On sait pourtant que je ne les considère pas comme plus fondés que les premiers. M. Bühler, en publiant cet édit pour la première fois, a parfaitement fait valoir[1] la plupart des raisons qui commandent de rapporter cette inscription à Piyadasi, l'auteur de toutes les autres[2]; il est inutile de revenir sur les considérations qu'il a fort bien exposées. J'ai, à mon tour, dans le commentaire qui précède, indiqué une raison nouvelle, tirée des convenances chronologiques. Elle ne pouvait frapper M. Bühler puisqu'elle repose sur une interprétation tout à fait différente de celle qu'il a admise. Je dois y revenir ici et compléter ma démonstration. Ce sera une occasion de passer en revue les dates, malheureusement trop rares, que nous fournit le roi pour quelques événements de son règne.

D'après le XIII[e] édit, la conversion de Piyadasi daterait de la neuvième année de son sacre : c'est immédiatement après la conquête du Kaliṅga que s'éveille chez lui, sous l'impression directe des spectacles de la guerre et de ses violences, le goût, la préoccupation du *dhamma*. De cette indication il importe de rapprocher un témoignage du VIII[e] édit,

[1] *Ind. Antiq.* VII, p. 143 et suiv.

[2] Je n'ai à faire de réserve que pour certains détails où mon interprétation diffère de celle de mon savant prédécesseur. C'est ainsi que le mot *âhâla* qui signifie simplement, comme je pense l'avoir montré, « nourriture, alimentation », ne saurait être invoqué pour établir l'inspiration buddhique du morceau; elle est d'ailleurs incontestable et prouvée par des arguments plus solides. Je ne parle pas de la question chronologique que je vais toucher tout à l'heure.

dont tout le monde a jusqu'ici, et moi comme les autres interprètes, méconnu la portée.

Depuis qu'a paru mon commentaire, cette tablette a été l'objet de deux revisions, entreprises, l'une par le Paṇḍit Bhagwânlâl Indrajî[1], l'autre par M. Bühler. La phrase capitale est la troisième; elle est ainsi conçue à G. : *so devânaṁpriyo priyadasi râjâ dasavasâbhisito saṁto ayâya*[2] *saṁbodhi;* le texte est équivalent dans les autres versions; la seule divergence notable consiste dans la substitution de *nikhami* (ou *nikhamithâ*) au verbe *ayâya*. La construction et la traduction du Paṇḍit ne se peuvent soutenir; mais M. Bühler a opposé à mon interprétation des objections très justes. Il a manqué à son tour la traduction que je crois aujourd'hui la vraie. Il est en effet impossible de prêter à Piyadasi, ce dont je m'étais du reste bien gardé, la prétention d'avoir atteint l'Intelligence parfaite, et il serait hasardeux d'admettre qu'un terme aussi important que *saṁbodhi* ait été, à l'époque de Piyadasi, usité dans un sens si éloigné de son emploi technique, tel qu'il est consacré par la littérature buddhique tout entière. Il est sûr aussi que la locution *saṁbodhiṁ nishkrântuṁ*, pour dire « atteindre l'intelligence », serait peu vraisemblable. Je la traduis donc exactement comme l'in-

[1] *Journ. Bomb. Br. Roy. Asiat. Soc.* t. XV, p. 282 et suiv.

[2] Je crois maintenant que c'est décidément ainsi qu'il faut lire, que l'anusvâra n'est qu'apparent. Cette idée d'une lecture *âyâya*, qui correspondait mal au *nikhami* des autres textes, n'a pas peu contribué à m'égarer d'abord sur le vrai sens du passage.

dique M. Bühler lui-même : «(der könig) zog auf die saṁbodhi aus», le roi «se mit en route, partit pour la saṁbodhi». Mais il faut s'en tenir à cette traduction, et n'y point substituer, comme le fait ensuite mon savant contradicteur, cette autre interprétation qui fausse le sens : «il se mit en route, en vue de, à cause de la sambodhi». Nous reconnaissons ici en effet une simple variante d'un tour familier à la phraséologie buddhique; elle dit *saṁbodhiṁ prasthâtuṁ*, «partir pour l'intelligence parfaite, se mettre en route pour la bodhi[1]». Comme le prouvent les passages du *Lotus*, on applique volontiers l'expression aux hommes qui, s'arrachant à la tiédeur et à l'indifférence, s'engagent sérieusement dans ces pratiques d'une vie religieuse, ou, comme nous dirions, de la dévotion, dont l'objectif est, aux yeux de tout buddhiste orthodoxe, la conquête de l'Intelligence parfaite. C'est à cette manière de dire que se réfère ici le roi; il se l'applique à lui-même; s'il la modifie légèrement, c'est pour rendre plus sensible le double jeu d'esprit qu'il a en vue : il veut rapprocher plus clairement cette marche idéale vers la perfection, des courses, des sorties des rois antérieurs, par l'intermédiaire des courses, des sorties très réelles que lui inspire son zèle religieux. C'est donc à sa *conversion* que Piyadasi fait allusion ici. Ainsi s'explique qu'il puisse donner une date positive à des «courses» qu'il a dû souvent répéter.

[1] Burnouf, *Lotus de la Bonne Loi*, p. 316 et suiv.

Nous nous trouvons dès lors, en ce qui touche la conversion du roi, en présence de deux dates : le XIIIe édit la rapportant à sa neuvième année, le VIIIe à la onzième. Cette contradiction apparente, c'est précisément l'édit de Sahasarâm, entendu comme nous l'avons fait par des motifs purement philologiques, qui la supprime ou la dénoue. Nous y avons vu que le roi, après une première conversion, demeure, pendant «plus de deux ans et demi» dans une tiédeur que, par la suite, il se reproche amèrement. En admettant que la conquête du Kaliṅga et la conversion qui l'accompagne doivent être placées huit ans et trois mois, je suppose — dans la neuvième année — après le sacre de Piyadasi, sa conversion active, décisive, étant postérieure de plus de deux ans et demi, soit de deux ans et sept mois, par exemple, tomberait effectivement dans la onzième année; comme l'indique le VIIIe édit. La concordance est si parfaite, elle rend si bien compte non seulement des dates, mais des expressions même (*saṁbodhiṁ nishkrântuṁ*) employées à dessein par le roi, que je me persuade que l'interprétation verbale sur laquelle elle repose est bien cette fois définitive. Nous allons revenir sur d'autres traits qui me paraissent en fournir une vérification nouvelle. Mais, dès à présent, nous sommes en droit de tirer une conclusion : on ne saurait admettre que le VIIIe et le XIIIe édit ne s'appliquent pas au même personnage que l'édit de Sahasarâm-Rûpnâth; cet édit émane donc certainement du même souverain que tous les autres.

Cette rencontre n'est pas la seule. Comme je l'ai fait voir en expliquant le vi[e] édit de Delhi, le roi y déclare n'avoir commencé que dans la treizième année de son sacre à faire graver des édits religieux; et, en effet, dans le groupe entier des inscriptions plus anciennement connues, aucune ne porte ni n'implique une date antérieure. La tablette de Sahasarâm ellemême (cf. ci-dessus in Sah. n. *b*), postérieure de « plus d'un an » à la seconde conversion du roi, doit appartenir précisément au commencement de la treizième année. Or, elle seule parle des édits religieux au futur et, comme on peut le voir par ma traduction de la fin du morceau, elle en prévoit l'exécution; elle ordonne aux représentants du roi d'en graver tant sur les rochers que sur des colonnes. Il est donc infiniment probable que cet édit et ses équivalents sont les premiers, — ils sont certainement des premiers, — qu'ait fait graver leur auteur; ils se rapportent justement à sa treizième année; c'est encore une raison bien forte pour admettre que cet auteur n'est pas différent de ce roi, auteur des inscriptions de Delhi, qui a commencé dans sa treizième année à faire graver des inscriptions de même genre.

Des deux autres dates que nous fournit le roi nous n'avons en ce moment rien à dire, sinon qu'elles s'accordent fort bien avec celles qui précèdent. Il nous donne la treizième année de son sacre (éd. III) comme celle où il a organisé l'*Anusaṃyâna*, qui fut ainsi une des premières expressions de son zèle reli-

gieux; il nous apprend qu'il créa dans la quatorzième l'office des *Dharmamahâmâtras*.

Ces indications chronologiques sont trop rares sans doute au gré de notre curiosité; elles suffisent du moins pour nous permettre de répondre avec une entière confiance à la première des questions posées tout à l'heure. Il est certain que toutes les inscriptions que nous avons examinées remontent à un seul et même auteur.

Quel est cet auteur?

Il ne se donne d'autre nom que celui de *Piyadasi*, Priyadarçin, ordinairement accompagné de l'adjectif *devânaṃpriya* «cher aux devas»; cette épithète quelquefois est employée seule pour le désigner. Que ce titre ait eu ou non, à l'époque des Mauryas, l'application étendue que conjecture M. Bühler[1], il est certain que ce n'est qu'une épithète, que le vrai nom est *Priyadarçin*. Ce nom, ne figurant pas dans les listes royales connues, avait naturellement fort

[1] Bühler, *Beitraege*, VIIIe édit, n. 1. A la première ligne de cet édit à Kh., les documents nouveaux de M. Bühler lui permettent de lire : *Atikaṃtaṃ aṃtalaṃ devânaṃpiyâ vihâlayâtaṃ nâma nikhamisu* (et, pour le dire en passant, je ne doute guère que, à K., la vraie lecture ne soit *devanaṃpriya* au lieu de *java jaraya;* les deux lectures sont d'apparence moins différentes que ne ferait croire la transcription : [illegible] au lieu de [illegible]. Il semble s'ensuivre que *devânaṃpiyâ* correspond ici purement et simplement à *râjâno* de G. et Dh. M. Bühler, s'associant au sentiment du paṇḍit Bhagwânlâl Indrajî (*Journ. Bomb. Br. of the Roy. Asiat. Soc.* XV, 286 et *Ind. Antiq.* X, 108), considère que cette épithète était un titre que, à l'époque des Mauryas, tous les rois portaient indistinctement.

embarrassé Prinsep. Depuis que Turnour[1] eut démontré que Açoka, le petit-fils de Candragupta, recevait quelquefois, notamment dans le Dîpavaṁsa, le nom de *Piyadassi* ou *Piyadassana*, je ne crois pas que l'identification proposée ait été sérieusement mise en doute[2]. La publication du texte complet de la chronique singhalaise n'a pu que donner à sa démonstration un degré nouveau de certitude[3]. Bien que tous les motifs qu'il invoque ne soient pas également probants[4], la conclusion de Lassen[5] sur ce point demeure en somme inattaquable.

M. Bühler a cherché à lui donner une précision décisive en démontrant qu'il existerait entre la chronologie des livres singhalais et celle des inscriptions une concordance parfaite. Ces inductions sont fondées sur une interprétation de l'édit de Sahasarâm-Rûpnâth que, comme on l'a vu, je crois inadmissible; si ingénieuses qu'elles puissent être, elles pèchent par la base. Tout repose ici sur la traduction

[1] *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1837, p. 790 et suiv., 1054 et suiv.

[2] On ne peut citer qu'à titre de curiosité l'article de Latham (*On the date and personality of Priyadarsi*, dans *Journ. Roy. Asiat. Soc.* t. XVII, p. 273 et suiv.) et sa bizarre tentative pour identifier Priyadarçin et Phrahate.

[3] Cf. *Dipavaṁsa*, éd. Oldenberg, VI, 1. 14, etc.

[4] Il n'est, par exemple, en aucune façon démontré que l'édit de Bhabra s'adresse nécessairement au troisième concile tenu, d'après la tradition, sous le règne d'Açoka. Cf. ci-dessous. En revanche, on pourrait ajouter certains indices : c'est ainsi que le souvenir de nombreux «édits de religion», *dhaṁmalipi*, reste indissolublement associé au nom d'Açoka. Voir l'Açoka avadâna dans Burnouf, *Introduction*, p. 371, etc.

[5] *Ind. Alterth.*, II², 233.

du texte en question; je n'ai pas à y revenir. Mais je dois ajouter que, d'une part, l'intelligence du XIII[e] édit devenue possible postérieurement à l'article de M. Bühler, et d'autre part l'intelligence plus exacte du VIII[e], opposent à ses essais d'ajustement chronologique des difficultés insurmontables.

La seule date qu'il soit permis de prendre comme point de départ, la seule date réellement authentique pour la conversion du roi, est celle que donnent ses propres inscriptions, c'est-à-dire, au plus tôt, la neuvième année de son sacre et non la quatrième, que fournissent les chroniques pour la conversion d'Açoka. Cette correction placerait l'édit de Sahasarâm, en supposant exacte la date de 218 pour le sacre du roi, au plus tôt, en l'an 260, et non 256 du nirvâṇa[1]. Il faut donc renoncer d'abord à cette concordance exacte entre les dates traditionnelles et les prétendues dates monumentales qu'a cherché à déduire M. Bühler. J'ajouterai ici, à l'encontre de l'interprétation proposée par l'éminent indianiste pour la première phrase de l'édit, une dernière observation que je me reproche de n'avoir pas fait valoir dans mon commentaire du passage. Préoccupé de rétablir sous le point de vue chronologique l'harmonie entre le sens qu'il tire de l'inscription et les

[1] M. Bühler a du reste parfaitement reconnu que, en l'absence de spécification expresse, c'est à partir du sacre que sont, dans les chroniques singhalaises, calculées les années d'Açoka. Des cas comme *Dîpavaṁsa* VII, 31, pour n'en pas citer d'autres, ne laissent à cet égard aucune incertitude.

données des livres singhalais, il ne tient pas compte des contradictions profondes qu'il crée, à d'autres égards, non seulement entre cet édit et les traditions relatives à Açoka, mais entre l'édit et nos autres inscriptions qu'il attribue pourtant, comme nous, à un même auteur. Comment concilier l'inscription qui nous montrerait le roi demeurant «plus de trente-deux ans et demi sans déployer de zèle» et la chronique qui lui attribue, à partir de sa septième année (cf. ci-dessous), toutes les manifestations de l'activité religieuse la plus infatigable? Quelle concordance entre une pareille inscription et tous ces édits d'après lesquels ses fondations religieuses les plus caractéristiques, l'*anusaṃyâna*, les *dharmamahâmâtras*, etc. appartiennent invariablement à une époque bien antérieure de son règne, à sa treizième, à sa quatorzième année? N'était-il encore ni actif, ni zélé, alors qu'il insistait avec tant d'énergie sur la nécessité de l'effort et du zèle le plus persévérant (VI *in fine;* X *in fine*, etc.)? Quand il proclamait lui-même ses efforts (*parâkrama*, *parâkrânta*, etc.) incessants (G. VI, 11; X, 3, etc.)?

Je n'insisterais pas si longuement si je n'étais en présence d'une autorité aussi considérable que celle de M. Bühler. Je pense m'être exprimé assez clairement pour démontrer que l'essai de concordance tenté par lui repose sur une base fragile, ruineuse. Est-ce à dire qu'il faille renoncer à trouver, entre les détails fournis sur Piyadasi par les monuments et les traditions singhalaises sur Açoka, des points

de contact qui soient de nature à confirmer une identification qu'imposent d'ailleurs tant de considérations? En aucune façon; mais il faut renoncer à les chercher dans une date, à mon avis imaginaire, exprimée soi-disant dans l'ère du nirvâṇa. Je crois en revanche que les chroniques ont, dans certains détails, sous le nom d'Açoka, conservé de notre Piyadasi des souvenirs assez exacts, non seulement pour laisser apparaître une concordance sensible, mais même pour contribuer utilement à l'intelligence plus précise de certains passages un peu vagues de nos monuments.

Le Mahâvaṁsa et le Dîpavaṁsa signalent comme un événement de haute importance la conversion d'Açoka aux idées buddhiques. Ils l'attribuent à l'intervention de son neveu Nyagrodha, et l'entourent de circonstances qui ne sont pas de nature à inspirer à l'égard de leur récit une confiance sans restriction. Mais le fait général nous intéresse seul ici Les deux chroniques sont d'accord pour le placer dans la quatrième année après le sacre du roi [1]. C'est, comme nous le voyons par les monuments, une erreur de quatre ans plus une fraction; nous nous en occuperons tout à l'heure. A la même époque elles rapportent la conversion du frère du roi, Tishya, qui occupait le rang d'*uparâja*, et qui entre dans la vie religieuse [2]. Ce qui nous intéresse davantage, c'est de

[1] *Dîpavaṁsa*, VI, 18, 24. *Mahâvaṁsa*, p. 23, l. 3.

[2] *Mahâv.* p. 34, l. 7. J'ajouterai, en passant, que le *Dîpavaṁsa*, s'il n'entre dans aucun détail au sujet de cette conversion, y fait au

trouver que la tradition, à peu près vide d'incidents religieux dans l'intervalle, place à environ trois ans de là, dans la septième année du sacre[1], un événement important et significatif. Il est clair

moins allusion dans un passage dont M. Oldenberg me paraît avoir méconnu le sens. Je veux parler du vers mnémonique, VII, 31.

> tiṇi vassamhi nigrodho catuvassamhi bhâtaro
> chavassamhi pabbajito Mahindo Asokatrajo.

M. Oldenberg traduit et complète : « When (Asoka) had completed three years (the story of) Nigrodha (happened), after the fourth year (he put his) brothers (to death), after the sixth year Mahinda, the son of Asoka, received the pabbajâ ordination. ». Rien à dire en ce qui concerne la première date et la troisième, mais pour la seconde l'interprétation est inadmissible. Les deux chroniques sont d'accord pour placer, comme il est dans les vraisemblances, le meurtre des frères d'Açoka dès son accession au trône et le présentent comme le principal moyen qu'il emploie pour assurer son pouvoir. Il n'y aurait d'autre ressource que d'entendre : « quatre ans *avant* son sacre », alors que les autres dates, ainsi qu'il est naturel, prennent le sacre comme *terminus a quo*. Cela n'est pas croyable. Il ne reste qu'à prendre *bhâtaro* pour un singulier, ce qui n'a rien d'excessif dans la langue dont on a ici un spécimen, et à entendre : « dans la quatrième année de son sacre, son frère (c'est-à-dire Tishya l'uparâja) entra en religion. »

[1] Et non dans la *sixième*, comme paraît le dire un passage (*Mahâv.* p. 37, l. 5) qui serait en contradiction avec les données antérieures parfaitement explicites. C'est ce qui se déduit clairement de la Samantapàsâdikâ (*loc. cit.* p. 306) d'après laquelle Açoka est dans la *dixième* année de son sacre, *trois ans* après l'ordination de Mahendra. La même conclusion ressort d'ailleurs de la comparaison du Dîpavaṁsa d'après lequel Mahendra, qui avait 10 ans à l'avènement de son père au trône (VI, 21), en a vingt *accomplis* au moment où il renonce au monde (VII, 21). M. Oldenberg a donc bien rendu l'expression *chavassamhi Asokassa* (VII, 22) : « when Asoka had completed six years », et c'est peut-être cette locution, qui remettrait tout en ordre dans la tradition du Mahâvaṁsa, qu'il y faut substituer p. 37, l. 5 à l'expression *chaṭṭhe vasse*, quoique la même

que le fait capital à ses yeux, le noyau même de ce récit, le fait qui le caractérise, n'est pas l'inauguration des quatre-vingt-quatre mille Stûpas édifiés par l'ordre du roi; c'en est justement la partie la plus chargée de miracles et par elle-même la moins croyable. Le moment est certainement décisif dans la vie d'Açoka; car c'est, d'après le Mahâvaṃsa, à partir de ce jour qu'il reçut le nom de Dharmâçoka[1]; c'est en effet la première fois qu'on nous le représente faisant une profession publique de ses idées religieuses[2]; c'est alors qu'il manifeste son dévouement au buddhisme de la façon la plus éclatante, en faisant entrer dans les ordres son fils Mahendra et sa fille Saṃghamitrâ. Tout nous convie à admettre qu'il s'agit réellement ici d'une évolution grave dans la carrière religieuse du roi.

lecture reparaisse dans l'édition nouvelle de Sumangala (V. 21). Quant à la légitimité de cette traduction pour une locution comme *chavassamhi*, on peut voir par le vers du *Dîpavaṃsa* VII, 31 dont il vient d'être question, que cette tournure peut aussi bien s'employer pour marquer l'année courante, comme dans *catuvassamhi* qui doit signifier «dans la quatrième année», que pour marquer les années écoulées, comme dans *tiṇi (?) vassamhi* qui ne peut signifier que «après trois années écoulées.»

[1] La même affirmation se retrouve dans une stance citée par l'Açoka avadâna du Divya avadâna (Burnouf, *Introduction*, p. 374), qui, au même passage, remarque que «il n'y avait pas encore bien longtemps que le roi était favorablement disposé pour la loi du Buddha», allusion bien claire à la «première» conversion.

[2] Dans le récit de Buddhaghosha (*Samantapâsâdikâ*, dans *Sattavibhaṅga*, éd. Oldenberg, I, 304), le miracle qui montre au roi les 84,000 stûpas à la fois, a pour but de le rendre tout à fait croyant (*ativiya buddhasâsane pasîdeyyâ ti*); on se souvenait donc que, à cette époque, sa foi avait encore besoin d'être stimulée.

Dans le récit de ces incidents, le fait principal, celui auquel se rattachent les autres, et en particulier l'ordination du fils du roi, celui qui nous est décrit avec détail et auquel la chronique prête évidemment une importance particulière, c'est la visite solennelle que le roi rend au Saṁgha, au milieu duquel il prend séance :

Saṁghamajjhamhi aṭṭhâsi vanditvâ saṁgham uttamaṁ[1].

On ne peut manquer de songer ici au passage de l'édit de Rûpnâth et Bairât (peut-être la même expression est-elle aussi employée à Sahasarâm, mais une lacune rend ce point douteux) où Piyadasi constate sa seconde et définitive conversion. On se rappelle que la lecture admise par M. Bühler est, d'une part : *aṁ sumi haka saṁghapapite*, et de l'autre : *aṁ mamayâ saṁghe papayite*; il y cherche ce sens, que le roi serait « entré dans la communauté (des moines) », en d'autres termes, serait lui-même devenu moine. J'ai dit les raisons qui rendaient pour moi cette interprétation fort invraisemblable, mais sans rien trouver de plus plausible à y substituer. Je crois que nous avons ici le moyen de sortir d'embarras. En supposant que les lectures indiquées se confirment, nous n'aurions rien à changer matériellement à la traduction de M. Bühler : il suffirait de remplacer l'idée d'« entrer dans le Saṁgha » au sens métaphorique, par l'idée d'une entrée, au sens physique

[1] *Mahâv.* p. 35, l. 8.

et littéral; nous aurions une allusion à la cérémonie même que nous décrit le Mahâvaṃsa, et le roi dirait : « il y a plus d'un an que je me suis rendu au sein du Saṃgha », que j'ai fait dans le Saṃgha cette entrée solennelle; il peut bien la citer à un an de distance comme un événement connu, puisque le souvenir s'en était conservé vivant plusieurs siècles après. Du même coup tombent toutes les difficultés que soulevait la première interprétation de la phrase. Cette concordance serait décisive si la conservation matérielle de l'inscription permettait une entière certitude; en l'état, elle me parait recevoir de la comparaison du VIIIe édit une confirmation remarquable.

Nous avons vu que le VIIIe édit se rapporte au même moment de la vie du roi, à la même date et au même événement. Or, là encore, l'idée de la conversion du roi est associée par lui au souvenir d'une « sortie » de son palais, d'une « course » au dehors. Sans doute les expressions dont se sert le roi s'inspirent d'abord de la formule buddhique du « départ pour la bodhi ». Mais cette sorte de jeu de mots et la comparaison avec les « sorties d'agrément » de ses prédécesseurs ne deviennent vraiment naturels que si sa conversion se rattache par une liaison intime et étroite à la « course » qu'il décrit aussitôt. Il est clair que ce genre de « courses » a dû devenir pour lui une habitude[1]; il n'en reste pas moins que le com-

[1] Je suis maintenant très porté à croire que cette idée est expressément contenue dans la dernière phrase de l'édit, que *bhûyaḥ* doit

mencement de cette pratique, le premier type de ces «sorties» se confond pour le roi avec sa conversion active au buddhisme; et, dans l'aperçu qu'il nous en donne, en admettant que la description tout entière ne vise pas exclusivement la visite racontée par le Mahâvaṁsa, plusieurs traits : *samanânaṁ dasane*, *hiraṁṇapaṭividhâne*, *dhaṁmânusasṭî*, *dhaṁmaparipuchâ*, s'y rapportent parfaitement et semblent bien en conserver le souvenir.

Ces rapprochements de détail entre la chronique singhalaise et nos édits me paraissent remarquables et instructifs; je ne prétends pas cependant en exagérer la certitude. Ce qui est certain, c'est que la tradition avait conservé plus ou moins obscurément la mémoire de deux étapes qu'aurait traversées, dans sa vie religieuse, le roi qu'elle appelle Açoka : la première correspondant à son entrée dans le giron de l'église buddhique (*upâsakatvaṁ*), la seconde signalée par son entrée solennelle dans l'assemblée du clergé, par l'ordination de son fils Mahendra, par l'application au roi d'un nom nouveau et significatif. La tradition les sépare par un intervalle qui correspond

être pris dans le sens «de nouveau» et qu'il faut entendre : «dans la suite ce plaisir vertueux est de nouveau (*c'est-à-dire* a été et sera dans l'occasion) le partage de Piyadasi». Je préférerais dès lors prendre dans la phrase antérieure *dhaṁmayâtrâ* comme un singulier, comme une manière de collectif qui embrasserait du reste probablement plusieurs séries de *courses*. Il est vrai que le pronom *tâ* de la plupart des versions semble indiquer le pluriel; mais *sâ* ou *esâ* de Girnar, la plus châtiée de toutes, exige le singulier. De toute façon et dans un sens ou dans l'autre, il faudra donc admettre une incorrection.

parfaitement à celui (plus de deux ans et demi) qui est garanti pour Piyadasi par son témoignage épigraphique. Une pareille rencontre ne saurait être fortuite; elle est peut-être d'autant plus frappante qu'elle porte après tout sur un fait secondaire.

Il est vrai que cette concordance n'est pas sans souffrir quelque restriction. Les chroniques singhalaises attribuent à la quatrième année (toujours à compter du sacre) la conversion que le XIII[e] édit attribue à la neuvième; elles placent dans la septième celle qui, d'après Sahasarâm et le VIII[e] édit, appartient à la onzième. Il y a là une part d'erreur certaine. La source n'en est pas malaisée à découvrir. D'après les chroniques, la consécration d'Açoka tombe dans la cinquième année, c'est-à-dire quatre ans et une fraction (pour nous indéterminée), après sa prise de possession du trône. C'est évidemment cette période qui, défalquée indûment, a troublé les chiffres de la tradition. Ainsi que je l'ai fait observer plus haut (in Sah. n. *b*), cette erreur a pu s'introduire de deux façons : ou bien on a séparé après coup l'avènement et la consécration qui en réalité auraient été simultanés, ou bien on a, à un certain moment, admis par erreur que le point de départ des dates traditionnelles était l'avènement même, et non le sacre du roi; puis, réduisant la tradition en un système continu, avec le sacre du roi comme point initial, on a été conduit à raccourcir une ou plusieurs des périodes données pour les divers événements du règne, de l'espace de temps écoulé entre l'avènement et le

sacre. Plusieurs motifs me font incliner vers la seconde explication [1]. Il est peu probable que les buddhistes aient inventé de toutes pièces les incidents qui marquèrent d'après eux les premiers temps d'un roi qu'ils tenaient en si haute estime. La concordance avec nos inscriptions que nous constatons dans la suite est plutôt de nature à rehausser d'une façon générale l'autorité de la tradition singhalaise. La manière dont Piyadasi date ses inscriptions, en partant de son sacre, semble indiquer que la date ne s'en confondait pas avec celle de son avènement. Enfin, si cette période intermédiaire entre l'avènement et le sacre était une invention arbitraire, il serait surprenant qu'on lui eût attribué, au lieu d'une durée exprimée en chiffres ronds, une durée évidemment très précise que nous sommes en état de retrouver avec une approximation suffisante. En

[1] M. Kern, *Geschied. van het buddh.* II, 298, veut, il est vrai, mettre la tradition singhalaise en contradiction avec elle-même; du passage du Mahâvaṁsa (p. 23, l. 2) où il est dit que le père d'Açoka donnait la nourriture à soixante mille brâhmanes, que lui-même la leur donna pendant *trois* ans, il conclut que, en réalité, l'avènement et le sacre appartenaient au même temps; autrement ce serait pendant sept ans et non trois, que Açoka aurait conservé sa faveur aux brâhmanes. C'est se donner trop aisément l'avantage sur le chroniqueur. Personne jusqu'ici n'avait douté que, prenant toutes ses dates à partir du sacre du roi, il ne fît de même ici, et l'on avait entendu «pendant trois ans, *après son abhisheka*». Il n'y a aucune raison pour s'éloigner d'une interprétation que chacun trouvait assez naturelle pour l'admettre d'emblée, sans même juger nécessaire de s'y arrêter en passant. Il suffirait pour la justifier de comparer au vers du Mahâvaṁsa la rédaction de Buddhaghosha dans l'introduction de la Samantapâsâdikâ (*Suttavibhaṁga*, éd. Oldenberg, I, p. 300).

effet, d'après les inscriptions, la première conversion remontant aux premiers mois de la neuvième année, soit 8 ans et 2 mois après le sacre, et la seconde aux derniers de la onzième, soit 10 ans et 10 mois après le sacre, la quantité commune qu'il faut déduire de ces chiffres pour rapporter le premier événement à la quatrième année et le second à la septième, ne peut varier qu'entre 4 ans et 3 mois au minimum et 4 ans et 7 mois au maximum; si donc nous plaçons le sacre par conjecture 4 ans et 5 mois après l'avènement, nous avons les plus grandes chances de ne pas nous égarer beaucoup.

En somme, je me crois autorisé à retenir de la discussion qui précède une conclusion générale : malgré une erreur certaine dans la chronologie singhalaise, erreur qui s'explique avec évidence par une méprise sur le point de départ du calcul, il subsiste entre la tradition écrite et les données monumentales une coïncidence frappante[1]; cette coïnci-

[1] Je ne citerai ici qu'à titre de curiosité un ou deux rapprochements qui se font naturellement dans l'esprit entre certains passages de la chronique et certains tours de nos inscriptions. Par exemple, la question que le roi adresse au Saṃgha (d'après *Dipav.*, VI, 87), bien que l'altération du texte l'obscurcisse fâcheusement, fait, par le mot *gaṇana*, songer à la phrase finale du III[e] édit. Quand on lit, au v. 28 du même chapitre :

> itobahiddhâpâsaṇḍe titthiye nânâdiṭṭhike
> *sârâsâraṃ gavesanto* puthuladdhi nimantayi,

on ne peut s'empêcher de penser au XII[e] édit et l'on est tenté de traduire, d'après cette analogie (*sârâsâra*, comme *phalâphala*), « cherchant l'essence de chaque doctrine ». Ce serait un souvenir singulièrement précis de la manière de parler et de penser de Piya-

dence ne permet pas de douter que les événements rapportés d'une part à Piyadasi, de l'autre à Açoka, ne concernent en réalité un seul et même personnage désigné par un double nom[1].

On a donc raison d'admettre, comme on fait du reste depuis longtemps, que le Piyadasi des monuments et l'Açoka de la littérature sont bien réellement le même roi. C'est le second point préliminaire que nous avions à établir.

Il nous reste à déterminer la suite chronologique de nos inscriptions.

Le point de départ fixe est donné par le VIe édit de Delhi. Le roi y déclare que c'est dans la treizième année de son sacre qu'il a fait graver les premières *dhaṁmalipis*[2]. Il est malaisé de décider précisément l'extension que le roi, dans sa pensée, donnait à cette expression. Il est permis de douter que Piyadasi ait entendu englober dans cette dénomination, comme se référant à la religion, de courtes inscriptions telles que celles des grottes de Barâbar. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que jusqu'ici il n'en a été décou-

dasi. Il est encore une locution familière au roi qu'emploie la Samantapâsâdikâ (ap. Oldenberg, *loc. cit.*, p. 305) lorsqu'elle représente que Moggaliputta, au moment où il décide le roi à faire entrer son fils dans la vie religieuse, est pénétré de cette pensée : *sâsanassa ativiya vuddhi bhavissatîti.*

[1] L'usage des *birudas* paraît avoir été, à cette époque, particulièrement ordinaire. Cf. Jacobi, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXV, 669.

[2] L'interprétation correcte de cette phrase a fait justice du sentiment exprimé par Lassen (*Ind. Alterth.*, II², 227), en vertu duquel cette tablette serait datée de la treizième année du roi.

vert aucune, même dans ce genre, qui remonte à une époque antérieure; les deux dédicaces les plus anciennes de Barâbar datent précisément de cette treizième année. Ce qui est certain aussi, c'est que tous les édits qui nous sont actuellement connus rentrent dans la catégorie des *dhaṁmalipis*. Et, en effet, aucun n'est antérieur à cette treizième année que signalent des monuments si divers.

L'édit de Sahasarâm-Rûpnâth, postérieur de « plus d'une année » à la conversion active de Piyadasi, appartient au commencement de l'an treize. Ce doit être le plus ancien de tous, puisqu'il y est question des inscriptions sur roc ou sur colonnes comme d'un desideratum, d'un projet, et non encore d'un fait accompli. L'exécution cependant devait suivre à courte échéance. Le quatrième des quatorze édits est daté expressément de la treizième année; mais le cinquième parle de la création des *dharmamahâmâtras* comme appartenant à la quatorzième. De même pour les édits des colonnes : les six premiers sont datés de la vingt-septième année, le septième (VII-VIII[1]), de la vingt-huitième; or ce dernier manque dans la plupart des versions; il n'est conservé que sur le pilier de Delhi, il y est d'ailleurs gravé moins symétriquement que les autres et la plus grande partie court autour du fût.

[1] M. Bühler (*Ind. Antiq.* 1884, p. 306) a parfaitement reconnu que la phrase finale de ce qu'on appelait le VIIIe édit se relie étroitement au début de ce qu'on appelait l'édit circulaire, et que ces deux parties ne forment en réalité qu'un édit unique.

Dans ces conditions, on serait tenté d'admettre que, sur les mêmes monuments, les édits ont été gravés en plusieurs fois, au fur et à mesure que le roi jugeait opportun d'en promulguer de nouveaux. Cette conjecture pourrait paraître confirmée, en ce qui concerne les édits sur roc, par le fait que Dhauli et Jaugada, qui concordent pour les dix premiers édits avec les autres versions, n'ont pas de rédaction parallèle pour les édits XI-XIII. On pourrait expliquer par leur addition successive cette absence d'une partie des tablettes.

Plusieurs raisons contredisent cette idée. La plus grave est celle qui résulte de la présence du XIVe édit dans toutes les versions et de sa teneur. Il me suffit d'y renvoyer. Il est clair que, si ces indications ont pu être ajoutées à la série des inscriptions qui les précèdent, c'est que le tout a été considéré comme formant un ensemble et a dû être gravé au même moment. Les développements plus ou moins étendus auxquels le roi y fait allusion ne paraissent pas se référer à des différences de rédaction portant sur le texte de chaque édit particulier; les divergences que nous constatons à cet égard entre les différentes versions ne mériteraient pas d'être signalées de la sorte; elles ne peuvent se rapporter qu'au nombre d'édits plus ou moins considérable admis dans chacune d'elles. Ce qui suppose un choix raisonné et exclut une constitution lente et successive pour chaque ensemble. La présence de ce XIVe édit implique du reste que l'inscription est considérée comme défi-

nitivement close; elle ne laisse d'ouverture pour l'avenir à aucun complément ni addition. On a dans les derniers temps découvert à Sopârâ, l'ancienne Çûrpâraka, un peu au nord de Bombay, un court fragment du VIII[e] des quatorze édits. Nous n'avons aucun moyen de reconnaître à laquelle des catégories distinguées par le roi, versions développées, versions abrégées et versions moyennes, appartenait le groupe d'édits dont ce fragment faisait partie intégrante. Mais, en tous cas, il n'y a aucune apparence que le VIII[e] édit ait été gravé en cet endroit isolément; et la conviction du savant et ingénieux paṇḍit Bhagwânlâl Indrajî, conviction fondée sur divers indices, est que ce fragment a été détaché d'un ensemble étendu, analogue aux autres collections de onze ou de quatorze tablettes[1]. J'ajoute que, en général, la disposition des édits est assez symétrique pour ne pas éveiller l'idée d'accroissements accidentels et successifs. Les changements de main n'y sont guère apparents, ou bien, là où il est permis d'en admettre, par exemple à Khâlsi à partir du X[e] édit, ils ne correspondent pas au groupement que feraient attendre soit des arguments internes empruntés aux dates (groupe de I-IV), soit la comparaison entre les versions inégales (groupe de XI-XIII).

Il y a donc tout lieu d'admettre, là où un certain nombre d'édits sont réunis en une série, que l'ensemble en a été gravé en une seule fois et que l'inscription ne peut, par conséquent, être antérieure

[1] *Journ. Bomb. Br. Roy. Asiat. Soc.*, t. XV, p. 282.

à la date la plus basse qui soit mentionnée dans tout le morceau. C'est ainsi que le IIIe édit, qui porte la date de la treizième année, n'a probablement pas été gravé, *dans les versions qui nous en sont parvenues*, avant la quatorzième, à laquelle se réfère le ve édit.

Quoiqu'il en soit de cette déduction, elle paraît être sans importance dans la pratique. Il n'y a aucune apparence que le roi ait jamais antidaté ni commis d'anachronisme[1]. Nous sommes donc parfaitement fondés à admettre que les édits, en les supposant reproduits à une époque quelconque du règne, l'ont été fidèlement sous leur forme primitive; ils ont, quand ils sont datés, force de documents pour la date qu'ils portent. J'ajoute que les indices que fournissent soit les quatorze édits, soit les édits sur colonnes, permettent de conclure que les diverses parties se suivent dans l'ordre exact de leur promulgation originale.

Ceci posé, il ne nous reste plus guère qu'à consigner les dates qui sont données, directement ou indirectement, pour quelques-unes de nos tablettes.

[1] Lassen (*Ind. Alterth.*, II², 253 suiv.) a justement remarqué que les inscriptions où Piyadasi se flatte des succès religieux obtenus à l'étranger, et surtout dans les royaumes grecs, supposent un intervalle suffisant entre la conversion du roi et la date de l'inscription. Nous verrons tout à l'heure de quelle nature a pu être l'action exercée par Piyadasi dans les royaumes grecs. Il suffira d'observer, quant à présent, que sa conversion, même si l'on prend pour point de départ sa conversion active, datant de la fin de la onzième année, il reste, entre cette époque et les plus anciennes inscriptions (IIe édit) où il soit question de ses relations extérieures, un intervalle de deux années qui est suffisant.

L'édit de Sahasarâm-Rûpnâth est le plus ancien de tous et remonte à la treizième année, à compter du sacre. Le IVe des quatorze édits étant daté de la treizième année, les trois qui le précèdent appartiennent certainement au même temps, et, dans le IIIe, nous avons en quelque sorte l'acte même de création de l'Anusaṁyâna, que cet édit rapporte à la treizième année. La conclusion n'est pas sans intérêt à cause du IIe édit, si important pour les relations extérieures de Piyadasi.

Si le IIIe édit constitue la charte de fondation contemporaine de l'Anusaṁyâna, il y a tout lieu de croire qu'il en est de même du Ve édit à l'égard des Dharmamahâmâtras, et que la tablette date, comme cet office même, de la quatorzième année. Les tablettes suivantes, jusqu'à la XIVe, ne contiennent plus d'indications chronologiques. Elles peuvent appartenir toutes à la quatorzième année, elles ne sont certainement pas antérieures. La XIIe, par exemple, mentionne les dharmamahâmâtras. Quant à la VIIIe, qui fait allusion à la seconde conversion du roi et la place dans la onzième année, rien absolument ne force à la prendre comme contemporaine du fait, pas plus que la XIIIe ne l'est de la conquête du Kaliṁga; mon interprétation rectifiée du morceau donne au contraire, dans la dernière phrase, une raison positive en faveur de son origine ultérieure.

A tout prendre, la date de la quatorzième année pour le groupe des quatorze édits me paraît très vraisemblable. Les édits détachés de Dhauli nous fournis-

sent à cet égard, sinon une preuve décisive, au moins une présomption qui a son prix. Vers la fin du premier de ces édits, Piyadasi déclare qu'il fera tenir tous les cinq ans l'Anusaṃyâna (cf. ci-dessous). Cette façon de parler ne s'explique guère que si la tablette est contemporaine, ou du moins de très peu postérieure, à l'origine de cette institution. Or la date en est fixée par le IIIe édit à la treizième année. La quatorzième année serait donc, pour le morceau où le roi s'exprime ainsi, une date fort convenable. Elle impliquerait nécessairement que les tablettes V-XIV qui le précèdent ne sont pas elles-mêmes postérieures.

Quant aux édits sur colonnes, les six premiers sont certainement de la vingt-septième année puisque le premier, le quatrième, le cinquième et le sixième portent cette date. Le dernier (VII-VIII) est de l'année d'après. Ils marquent la dernière expression qui nous soit accessible des idées et des intentions du roi.

Entre ceux-ci et la série des quatorze édits, nous n'avons rien que l'inscription votive n° 3 de Barâbar, datée de la vingtième année. C'est assurément pour l'inscription de Bhabra que l'absence de date est le plus regrettable. Je ne vois jusqu'ici aucun moyen de suppléer à cet égard au silence du texte. Tout au plus oserais-je dire que, par quelques détails de sa phraséologie, elle me fait l'impression d'être plus voisine des édits sur roc que des édits sur colonnes. Si elle n'est pas contemporaine des quatorze édits et de l'édit de Sahasarâm-Rûpnâth, j'ai peine à croire du moins qu'elle soit de beaucoup postérieure. En tous

cas, il est absolument arbitraire de la rapporter aux derniers temps du règne de Piyadasi, de la placer, comme l'a fait M. Thomas, sans autre preuve qu'une thèse préconçue sur laquelle nous reviendrons, après les édits de la vingt-huitième année[1].

Ces données, encore qu'incomplètes, ont pour nous un grand prix. Il importe de les avoir bien présentes à l'esprit pour éviter plus d'une confusion; elles suffisent pour écarter par des arguments péremptoires certaines théories aventureuses.

Le terrain paraît maintenant suffisamment déblayé pour qu'il soit permis de passer à l'examen des questions historiques qui nous intéressent.

La première est naturellement la question de date.

Toutes les sources littéraires, quelle qu'en soit la provenance, sont d'accord pour représenter Açoka comme le petit-fils de Candragupta. La double identification de Candragupta avec le Sandrokottos des Grecs et d'Açoka avec notre Piyadasi ne nous permet de chercher que vers le milieu du IIIe siècle la place de nos inscriptions. Elles ne nous offrent par elles-mêmes, autant que je puis voir, qu'un moyen unique pour arriver à une date plus précise. Il s'agit, comme on le comprend, du synchronisme fourni par les noms des rois grecs. On ne peut en apprécier la valeur exacte sans se faire une idée d'ensemble sur les rapports entretenus par Piyadasi avec les peuples étran-

[1] *On the early faith of Açoka*, dans le *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, new ser. t. IX, p. 204 et suiv.

gers, et sur le degré d'autorité qu'il convient, en ce sujet, d'accorder à ses témoignages.

Ces témoignages sont dispersés dans les IIe, V^e^ et XIIIe des quatorze édits, et dans le second édit détaché de Dhauli-Jaugada.

Dans ce dernier passage, Piyadasi s'exprime d'une façon générale, et sans spécifier aucun peuple; il trace à ses officiers la conduite qu'ils doivent tenir à l'égard des populations frontières non incorporées à son domaine. Ces instructions se résument dans le vœu que ses représentants sachent inspirer à ses voisins une confiance entière dans ses sentiments et ses intentions, qu'ils les persuadent qu'il ne leur veut que du bien et souhaite, en ce qui le touche, de leur assurer le bonheur et la paix, qu'il est pour eux comme un père; il veut que cette conviction les dispose à observer le dhaṃma, à mériter ainsi le bonheur en cette vie et dans l'autre.

Ailleurs, dans le XIIIe édit, le roi oppose aux conquêtes de la force les conquêtes pacifiques du dhaṃma, de la religion. C'est en elles qu'il met son bonheur. Elles sont possibles, et dans son domaine et chez tous les peuples étrangers (*savesu aṃtesu*). «Parmi eux sont le roi grec nommé Antiochus et, au nord (*ou* au delà) de cet Antiochus, quatre rois, Ptolémée, Antigone, Magas, Alexandre; au sud les Coḍas et les Pàṇḍyas jusqu'à Taṃbapaṃṇi; de même Viṣmavasi, roi de... Chez les Yavanas et les Kambojas, les Nâbhakas et les Nâbhapaṃtis, les Bhojas et les Peteṇikas, les Andhras et les Pulindas, partout on suit

les enseignements de la religion répandus par Piyadasi. Et là où des envoyés ont été dépêchés, là aussi, après avoir entendu l'enseignement du dhaṁma... on pratique le dhaṁma... »

Au ve édit, il s'agit d'une action plus directe, des devoirs des dhaṁmamahâmâtras nouvellement créés. Ils devront s'occuper de toutes les sectes, pour l'établissement et le progrès du dhaṁma, pour l'utilité et le bénéfice des fidèles de la [vraie] religion; chez les Yavanas, les Kambojas et les Gandhâras, les Râsṭikas et les Peteṇikas, et les autres populations frontières (*âparâṁta*), ils doivent s'occuper des guerriers, des brâhmanes et des riches, des pauvres et des vieillards, pour leur utilité et leur bien-être, pour éloigner les obstacles des fidèles de la [vraie] religion[1].

[1] Je ne puis m'associer au sentiment de M. Bühler (p. 38) ni dans la manière de couper la phrase, ni dans l'interprétation du terme *dhaṁmayuta*. Le mot revient trois fois en quelques lignes; chaque fois M. Bühler lui attribue ou une application, ou même une signification différente. A la ligne 15 (de Khâlsi), il entend *hitasukhâye dhaṁmayutasa* : « pour le bonheur de mes sujets fidèles »; à la même ligne, *dhaṁmayutâye apalibodhâye* : « pour la suppression des obstacles en relation avec la loi », et, à la ligne suivante, *vijitasi mama dhaṁmayutasi* : « dans mon fidèle royaume ». En soi le procédé est inquiétant. Rien à dire du premier passage; la construction tout au moins y est parfaitement claire. Quant au second, il ne faut pas oublier que, à *dhaṁmayutâya*, G. oppose le génitif pluriel *dhaṁmayutânaṁ* et K. le génitif singulier *dharmayutasa*; la conclusion certaine est que, à Kh. et à Dh., il faut prendre le datif dans le sens du génitif (on sait que les deux cas se fondent dans les prâkrits), et traduire : « à la suppression des obstacles pour le peuple fidèle ». Dans le troisième passage, tout défend également de construire ensemble *vijitasi* et *dhaṁmayutasi* : la position des deux mots séparés par *mama*, la lecture certaine de Dh., *savapathaviyaṁ dhaṁmayutasi*, enfin la

Le nom d'Antiochus reparaît dans le II[e] édit : « Partout, dans mon empire et aussi chez les peuples

construction du reste de la phrase où les deux membres terminés par *iti* s'appliquent certainement à des personnes et supposent par conséquent dans *dhaṁmayuta* un nom collectif de personnes. (Pour la juxtaposition et, si je puis dire, la superposition de deux locatifs, cf. plus haut à Dh. l. 26, le passage qui sera expliqué tout à l'heure et D. IV, 3 : *bahûsu pânasatasahasesu janasi...*) J'avoue que l'hésitation me paraît impossible. J'ajoute que ce précédent, joint à la comparaison de D. VII, 1-2, où la même construction s'impose, me confirme dans l'explication que j'ai donnée de D. IV, 6. Reste à déterminer le sens exact de *dhaṁmayuta*. M. Bühler y voit une désignation du peuple qui vit « sous la loi » de Piyadasi, de ses sujets enfin. L'usage constant de *dhaṁma* dans un sens différent rend d'abord cette interprétation peu vraisemblable; mais l'expression de Dh., *savapathaviyaṁ dhaṁmayutasi*, prouve que le ou les *dhaṁmayutas* n'appartiennent pas seulement à l'empire de Piyadasi; la même conclusion résulte nécessairement du passage antérieur qui place les *dhaṁmayutas* parmi les *âparântas*. Je ne puis que persévérer dans ma traduction; elle me paraît appuyée par la recommandation faite sur les colonnes de « prêcher les dhaṁmayutas », et ailleurs d'enseigner, de prêcher les « yutas ». Du passage de la l. 26 à Dh. (l. 16 à Kh.) il ressort que les *dhaṁmayutas* comprennent des hommes « zélés pour le dhaṁma, fermement établis dans le dhaṁma, adonnés à l'aumône ». Le passage cité dans le texte indique une nuance instructive : entre toutes les sectes, les dhaṁmamahâmâtras doivent s'occuper du bien-être des *dhaṁmayutas*, ceci se rapporte au domaine de Piyadasi; chez les Âparântas, qui, comme nous l'allons voir, sont vis-à-vis du roi dans une dependance moins étroite, ils doivent veiller à ce qu'ils ne rencontrent pas d'obstacles, en d'autres termes, à ce qu'ils jouissent d'une liberté religieuse complète. Cette observation se combine à merveille avec le sens que j'ai maintenu pour *dhaṁmayuta*. — La ponctuation que M. Bühler admet après *apalaṁtâ* me paraît inadmissible. Il n'est pas possible de construire *yonakaṁbojagaṁdhâlânaṁ* avec *hitasukhâye*, puisque, à Dh., nous avons le locatif *gaṁdhâlesu*. Ce locatif montre justement que le génitif n'a été introduit dans les autres textes que pour éviter l'accumulation des locatifs dans la même proposition; il devient certain que *Yonakaṁbojagaṁdhâlânaṁ*

étrangers (*prâcaṁta*) comme les Codas, les Pâṇḍyas Satiyaputa et Ketalaputa, jusqu'à Tambapaṇṇi, Antiochus, le roi des Yavanas, et les rois qui sont ses voisins[1], partout Piyadasi a répandu des remèdes de deux sortes[2]... Partout les plantes utiles ont été importées et plantées. De même des racines et des arbres. Sur les routes, des puits ont été creusés et des arbres ont été plantés pour la commodité des animaux et des hommes.»

Le dernier passage est le plus vague de tous. Je veux parler de cette phrase de l'édit de Sahasarâm-Rûpnâth qui déclare que les proclamations (*sâvana*) du roi ont pour but que tous, «grands et petits, dé-

dépend de *baṁbhanibhesu*, etc. Quant à le faire dépendre, génitif ou locatif, de *dhaṁmayutasa*, cela répugne autant au mouvement ordinaire de la construction qu'à l'analogie des phrases parallèles; toutes commencent par l'indication de l'objet ou du théâtre de l'action imposée aux dhaṁmamahâmâtras : *savapâsaṁḍesu... baṁdhanabadhasa... hida ca... iyaṁ dhaṁmanisitati...*

[1] M. Bühler conteste avec raison la lecture *sâmipâ* à G. Mais je ne puis admettre qu'il faille lire *sâmînaṁ*, une erreur du graveur pour *sâmaṁtâ* des autres versions. Ce serait une faute beaucoup plus grossière qu'aucune de celles qui sont sûrement constatées à G. D'ailleurs le ⊥ serait beaucoup trop mal aligné par le bas. Un nouvel examen de la photographie de l'*Archæological Survey* me suggère une lecture *sâmîcaṁ*, ou peut-être *sâmîcâ*. Faut-il admettre un dérivé de *samyañc*, équivalent par le sens à *sâmanta?* C'est au moins la conjecture la plus admissible qui me vienne à l'esprit.

[2] Le sens de «médicament», et non celui d'«hôpital» (Bühler), est seul admissible ici. Non seulement l'équivalence de *cikichâ* et d'*arogyaçâlâ* paraît manquer de preuve, mais l'érection d'hôpitaux par Piyadasi dans les territoires grecs est en soi peu vraisemblable; l'analogie des termes suivants, racines, plantes médicinales, arbres utiles, est tout en faveur de la première traduction. Il faut je pense, s'y tenir.

ploient du zèle, et que les peuples étrangers (*aṁta*) eux-mêmes soient instruits ».

J'ai tenu à remettre ces divers extraits sous les yeux du lecteur; il importe de les comparer avec soin pour en déduire les conclusions.

Tout d'abord on ne peut manquer de discerner deux groupes de peuples qui sont évidemment distingués avec intention. Ils comprennent, d'une part :

IIe ÉDIT.	XIIIe ÉDIT.
Les Coḍas, les Pâṇḍyas, Satiyaputa, Ketalaputa, Tambapaṇṇi, Antiochus et les rois ses voisins.	Antiochus, les quatre rois qui sont au nord (ou au delà) d'Antiochus : Ptolémée, Antigone, Magas, Alexandre, et, au sud, les Coḍas, les Pâṇḍyas, Tambapaṇṇi, le roi Vismavasi.

d'autre part :

Ve ÉDIT.	XIIIe ÉDIT.
Les Yavanas, les Kambojas, les Gandhâras, les Râsṭikas, les Peteṇikas.	Les Yavanas, les Kambojas, les Nâbhakas, les Nâbhapaṁtis, les Bhojas, les Pitinikas, les Andhras, les Pulindas.

Les seconds sont désignés par l'épithète *âparântas*[1],

[1] Il ne saurait être question de prendre, avec le savant Paṇḍit Bhagwânlâl Indrajî, *âparâṁta* comme un ethnique et comme désignant en particulier une province déterminée (*Journ. Bomb. Br.*, XV, p. 274); l'expression *ye vâpi aṁñê âparâṁtâ* s'y oppose. Il ne faut pas oublier que l'orthographe, à G. et à Dh. tout au moins, est *âparaṁta;* par cet *â* long le mot est marqué, de même que *prâcaṁta*, comme un dérivé secondaire. On remarquera en passant com-

c'est-à-dire les « occidentaux », les premiers sont dits *prâtyantas* ou simplement *antas*, et il est permis de croire que c'est à eux que se rapportent particulièrement les instructions données par le roi dans le second édit détaché de Dhauli et Jaugada.

Les deux catégories ne sont en aucun passage confondues dans la même phrase, et les rapports du roi avec l'une et avec l'autre paraissent être de nature sensiblement différente. Chez les *Âparântas*, Yavanas, etc., Piyadasi donne expressément à ses Dharmamahâmâtras une mission protectrice positive (v^e^ édit); il affirme que, chez eux, on (c'est-à-dire sans doute un nombre plus ou moins considérable d'individus) se conforme à son enseignement du dhaṁma. Vis-à-vis des *Antas* au contraire, il ne recommande à ses représentants que des procédés de bon voisinage (Dh. J. éd. dét. II), ou bien il les cite (XIII) comme un objectif de conquêtes religieuses. Il les marque nettement comme extérieurs à son empire (*aṁtânaṁ avijitânaṁ*, Dh. J. éd. dét. II; *vijitamhi*. . . *evamapi prâcaṁtesu*. . . IIe éd.). L'action directe dont il se flatte à leur égard se borne à la communication de médicaments et de plantes utiles; elle se peut faire par des commerçants ou des envoyés, et ne suppose pas, comme l'institution de Dharmamahâmâtras, un lien de dépendance, elle n'implique pas de rapports bien étroits. C'est évidemment parce que

bien le sens spécial attribué à *Aparânta* (Cf. Lassen, I, 649; II, 932) convient bien à la position que j'assigne, sous le sceptre de Piyadasi, aux populations comprises dans cette désignation.

les *Antas* embrassent les populations les plus éloignées qu'il dit à Sahasarâm : « que les Antas *eux-mêmes* soient instruits ! » Je crois, en somme, que cette catégorie, celle que comprend la première énumération, représente les peuples *étrangers*, complètement indépendants de Piyadasi. La seconde, celle des Âparântas, est formée par des populations distribuées sur la frontière occidentale de son empire et sur lesquelles il exerçait, non pas une domination absolue (car il paraît y redouter des entraves à la libre expansion de ses coréligionnaires), mais une suzeraineté plus ou moins effective. La meilleure preuve que les deux séries de peuples ne sont pas vis-à-vis du roi dans une situation identique, c'est qu'il distingue entre les Yonarâjas, c'est-à-dire les rois grecs avec leurs sujets, et les Yonas, qu'il rapproche des Kambojas; ces derniers, n'étant pas compris dans les royaumes autonomes, devaient nécessairement relever d'une façon plus ou moins immédiate du pouvoir de Piyadasi.

De ces observations je conclus que, si le langage de Piyadasi n'est pas toujours suffisamment clair et explicite, il est du moins exact et véridique. Il ne cherche pas à exagérer la portée de ses succès. Pour ce qui est, par exemple, des rois grecs, il constate simplement, dans un passage, qu'il a répandu jusque sur le territoire d'Antiochus des médicaments et des plantes utiles, ce qui n'a rien d'invraisemblable; dans l'autre, il cite les cinq rois parmi les maîtres des pays étrangers où il s'efforce de répandre le dhaṁma; en ce qui les concerne, il n'affirme rien touchant les

résultats pratiques qui auraient été obtenus. Cette réserve nous commande d'être circonspects dans l'interprétation de ses paroles, de ne pas admettre légèrement des hypothèses qui supposeraient de sa part inexactitude ou malentendu.

Nous pouvons donc avec sécurité prendre pour point de départ de la chronologie de Piyadasi le synchronisme que nous promet l'énumération des cinq rois grecs. Il faudrait des raisons tout à fait décisives pour nous autoriser à admettre, comme l'a fait Lassen [1], que le roi ait, dans ses inscriptions, mêlé des temps divers. Les textes sont parfaitement simples et nets : dans le II[e] édit, il parle d'Antiochus et des rois ses voisins, dans le XIII[e], d'Antiochus encore et des quatre rois grecs qui sont au nord (ou au delà) de son royaume, Turâmaya, Antekina, Maka et Alikasadara. Il nous est impossible de décider si les « voisins » d'Antiochus sont les mêmes rois qui sont nominativement désignés dans le XIII[e] édit. En soi la chose est assez peu probable; car il s'agirait, on va le voir, de voisins fort éloignés, jusqu'auxquels il eût été moins aisé de faire parvenir les médicaments et les plantes utiles. Il n'est pas spécifié d'ailleurs qu'il s'agisse de rois *grecs*. La lecture *alamne* de Khâlsi et *arañe* de Kapur di Giri supprimerait toute hésitation. Mais il paraît, d'après la revision de M. Bühler, que Khâlsi ne porte pas *alamne* mais bien *amne*, que l'autre lecture repose sur une

[1] *Ind. Alterth.*, II[2], 253 et suiv.

erreur du général Cunningham. Il est dès lors à craindre qu'il n'en soit de même à K. Il me semble malgré tout plus probable que les « voisins » d'Antiochus, dans le premier passage, ne sont pas les quatre rois spécifiés dans le second. Quoiqu'il en puisse être, la transcription de leurs noms n'est pas controversée : on y a toujours reconnu un Ptolémée, un Antigone, un Magas et un Alexandre. On est tenté tout d'abord de les chercher, au moins les deux derniers, dans des contrées qui ne soient pas trop inaccessibles aux Hindous et à leur souverain. Mais la qualification royale qui leur est expressément attribuée y ferait obstacle, alors même, ce qui n'est pas, que l'on retrouverait ces noms, comme noms de gouverneurs ou de satrapes, dans un rayon un peu voisin de l'Inde. Nous n'avons aucune connaissance de royaumes grecs dont ils auraient pu être les souverains.

Il est certain que les rapports de Piyadasi avec le monde grec ne sont pas postérieurs à la révolte de Diodote et à la création du royaume grec de Bactriane (vers 255); il eût trouvé ce prince sur son chemin et l'eût nommé. Les identifications proposées et universellement acceptées jusqu'ici donnent satisfaction à ce postulat. Antiochus II, de Syrie (260-247), Ptolémée Philadelphe (285-247), Antigone Gonatas, de Macédoine (278-242), Magas de Cyrène (mort en 258) et Alexandre d'Épire (mort entre 262 et 258) [1],

[1] On remarquera en passant que, par un faible retour pour les lumières que son histoire reçoit de la Grèce, l'Inde, par ses monu

sont tous vivants et régnants ensemble entre 260 et 258. D'autre part, les efforts de Piyadasi, qu'elle qu'en ait été la portée exacte, pour répandre au dehors ses idées morales et religieuses, doivent, comme l'a justement fait remarquer Lassen (*loc. cit.*), être postérieurs à sa conversion, nous pouvons ajouter maintenant à sa conversion active, la seconde, c'est-à-dire à la fin de la onzième année de son sacre. Comme le II[e] édit appartient à la treizième; nous arrivons fatalement à conclure que sa douzième année correspond à une des années 260-258 avant notre ère, soit, pour prendre un terme moyen, à l'an 259. Ce calcul placerait son sacre vers 269 et son avènement vers 273.

En ajoutant à ce chiffre la durée que donnent, pour les règnes de ses prédécesseurs, Bindusâra et Candragupta, même les sources qui les prolongent le plus, c'est-à-dire 28 et 24 années, nous arrivons, pour la prise de possession du pouvoir par le second, à la date de 325. Cette date n'a rien d'incompatible avec les renseignements des écrivains classiques; nous ignorons à quel moment précis Candragupta prit le titre royal, et, en supposant exacte la tradition relatée par Justin[1], il aurait pu se l'attribuer dès le moment où, après s'être échappé du camp d'Alexandre, il commença à réunir des bandes autour de lui. D'ail-

ments, apporte ici à la chronologie grecque une indication utile. Il devient en effet certain que la date douteuse de la mort d'Alexandre fils de Pyrrhus, n'est pas antérieure à 260.

[1] *Justin*, XV, 4.

leurs les données des Hindous sur les deux règnes sont trop peu concordantes pour balancer l'autorité du synchronisme qui résulte du témoignage des monuments. Si l'on prenait pour base la durée de vingt-quatre ans seulement attribuée par plusieurs purâṇas[1] au règne de Candragupta, on arriverait à 322 comme étant l'année où il s'empara du pouvoir. En tous cas, la combinaison, à mon avis, la plus arbitraire et la plus risquée, serait celle qui consisterait à supprimer l'intervalle de quatre années attesté par la chronique singhalaise entre l'avénement d'Açoka et son sacre. J'ai indiqué précédemment mes raisons. Quant au procédé de Lassen qui commence par fixer, sans aucune preuve positive, à l'année 315 le commencement du règne de Candragupta, pour en déduire la date de notre inscription et faire ensuite le procès à Piyadasi sur ses prétendues inexactitudes[2], il prend évidemment le contre-pied de la bonne méthode.

Nous manquons par malheur de renseignements sur le détail des relations que Piyadasi put entretenir avec les rois du monde grec. Il est probable qu'elles s'établirent spécialement avec Antiochus, son voisin de Syrie. Les rapports entre les deux royaumes étaient traditionnels depuis Candragupta et Séleucus. Bien que les témoignages anciens nous aient conservé le nom, Dionysios, d'un ambassadeur, ou au moins d'un explorateur, envoyé dans

[1] Wilson, *Vishṇupur.*, éd. F.-E. Hall, IV, 186, note 5.
[2] *Ind. Alterth.*, II², 254.

l'Inde par Ptolémée Philadelphe, le même auquel Piyadasi fait allusion, on peut douter si cette allusion se réfère à des rapports directs, qui paraissent peu vraisemblables tant à l'égard de Magas qu'à l'égard d'Antigone et d'Alexandre; on peut se demander si ce n'est pas par l'intermédiaire d'Antiochus que Piyadasi a eu connaissance des autres rois qu'il énumère. Le temps qui reste disponible pour le voyage de ses émissaires, s'il en a spécialement dépêché, soit à peu près un an et demi, ne permet guère d'admettre qu'ils aient poussé si avant en terre hellénique, et précisément vers l'époque à laquelle notre édit nous reporte, entre 260 et 258, Antiochus II se trouvait, par ses entreprises sur la Thrace, par ses luttes dans la Méditerranée, en relations plus ou moins tendues, mais à coup sûr très actives, avec les souverains de l'Égypte et de la Cyrénaïque, de la Macédoine et de l'Épire[1].

Quoiqu'il en soit du détail, un point ne paraît pas raisonnablement contestable, c'est que la treizième année, à dater du sacre de Piyadasi, correspond à peu près à l'an 258 ou 257 avant notre ère, et par conséquent que ce sacre tombe dans l'année 269 ou 270. Cette date et les dates corrélatives des conversions d'Açoka, de ses inscriptions, etc., sont les seules qui me paraissent se déduire légitimement de nos textes, puisque la prétendue date dans l'ère du nirvâṇa à Sahasarâm-Rûpnâth repose, à mon avis, sur une illusion et une méprise.

[1] Droysen, *Gesch. des Hellenismus*, III[1], p. 314 et suiv.

En somme, il est donc possible d'assigner à Piyadasi, avec une précision suffisante, sa place chronologique; là est une des causes principales du grand intérêt qui s'attache à ses monuments; mais c'est surtout à l'histoire des idées religieuses qu'ils semblent promettre des enseignements précieux. Il est étrange que des documents relativement aussi étendus, où la préoccupation religieuse est si dominante, n'aient pas coupé court depuis longtemps à toute hésitation sur l'inspiration à laquelle obéissait exactement leur auteur. Et pourtant, non seulement Wilson[1] a entrepris de contester la foi buddhique de Piyadasi, non seulement, à une époque beaucoup plus récente, M. Edward Thomas[2] a cherché à établir que, avant de s'attacher au buddhisme, Piyadasi aurait traversé d'autres convictions, qu'il aurait adhéré d'abord au Jainisme; — ces tentatives reposent en partie sur des interprétations grossièrement inexactes; elles sont, de plus, antérieures aux dernières découvertes de Khâlsi, de Sahasarâm, de Rûpnâth, qui ont apporté au débat des éléments si nouveaux; — ce qui est beaucoup plus grave, M. Kern a, lui aussi, malgré son intelligence bien supérieure des documents, et postérieurement à la publication des derniers édits, paru assez près de se rallier au sentiment de M. Thomas[3]; il a en tout cas cherché à établir dans les évolutions doctrinales de Piyadasi des

[1] *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, p. 238 et suiv.

[2] *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, nouv. sér., t. IX, p. 155 et suiv.

[3] Kern, *loc. cit.*, p. 309, note.

gradations dont l'expression dernière, dans l'édit de Sahasarâm, manifesterait, suivant lui, tous les symptômes d'une véritable folie. Ici encore les appréciations résultent de quelques interprétations insuffisantes; M. Kern s'est trop hâté d'adopter la première traduction proposée pour le texte de Sahasarâm-Rûpnâth. On voit pourtant que, à côté de la question chronologique, nos monuments posent une question religieuse sur laquelle il est indispensable de nous expliquer. Elle me paraît susceptible de réponses catégoriques.

Je ne puis, à plusieurs égards, que me référer aux résultats obtenus précédemment et aux démonstrations que j'ai essayé d'en donner, notamment au classement chronologique de nos inscriptions. Il est clair et incontesté que, à l'époque où remonte l'édit de Bhabra, Piyadasi est un buddhiste déclaré. Malheureusement, on l'a vu, cet édit ne porte pas de date exprimée et ne renferme pas en lui-même d'élément d'information qui permette de le dater avec certitude. L'importance n'en est pas moins essentielle pour la question qui nous occupe. Il est évident que, jusqu'à ce qu'on ait découvert des raisons contraires, des objections positives, un témoignage si précis doit faire foi; il serait concluant, même si l'absence constatée ailleurs de documents ou d'expressions catégoriques éveillait l'incertitude. Il n'y a même pas de place pour cette incertitude.

Nos inscriptions se partagent en deux groupes principaux : le premier, comprenant l'édit de Saha-

sarâm et les quatorze édits, appartient à la treizième et à la quatorzième année, le second, qui embrasse les édits sur colonnes, se rapporte à la vingt-septième et à la vingt-huitième. Nous avons vu que les premières de ces inscriptions constatent dans la vie religieuse de Piyadasi deux évolutions successives, la première dans la neuvième et la seconde vers la fin de la onzième année après son sacre. Il s'agit d'en déterminer les deux pôles, le point de départ et le point d'arrivée. Sur le premier, je crois que personne n'a d'hésitation; la phrase capitale à cet égard dans le texte de Sahasarâm-Rûpnâth, n'a peut-être pas toute la clarté souhaitable; mais, que l'on se rallie à la traduction que j'en ai proposée ou qu'on s'en tienne à l'interprétation de M. Bühler, on ne saurait douter que, dans cette première partie de son règne, antérieure à l'interdiction des sacrifices sanglants (1er édit), Piyadasi n'ait, comme l'affirment les traditions littéraires, accepté la suprématie des brâhmanes. Sur le second point, le même accord ne règne plus. Le roi déclare qu'il est devenu *upâsaka*[1]; le terme peut désigner un laïque jaina aussi bien qu'un buddhiste; néanmoins l'emploi que nous en retrouvons à Bhabra, où il est certainement appliqué au buddhisme, doit *à priori* nous faire incliner ici vers la même interprétation. Des doutes avaient été inspirés par l'emploi du terme *viruṭha* à

[1] Je ne parle pas du terme *sâvaka* que M. Bühler complète à Rûpnâth. J'ai dit pourquoi je ne considérais pas cette restitution comme admissible.

Sahasarâm, par la pensée que cette inscription pourrait bien ne pas émaner du Piyadasi, auteur des autres édits. La certitude maintenant acquise que tous nos édits remontent à un seul et même auteur supprime les uns; les autres doivent tomber avec l'interprétation purement arbitraire proposée pour *vivuṭha*[1]. Quelque réserve que l'on entende garder vis-à-vis de l'expression *saṁghe papayite,* ou quelle qu'en soit la vraie lecture, il est clair que le roi constate ici certains rapports que sa conversion a établis entre lui et le *saṁgha;* le mot ne peut désigner rien d'autre que le clergé buddhique; l'édit de Bhabra montre du reste que cette application était bien fixée dès le temps de Piyadasi. Nous avons pourtant une preuve plus décisive encore; c'est le passage du VIII[e] édit où Piyadasi parle de sa conversion pratique et active; il la définit en disant que, dans la onzième

[1] C'est, comme on l'entend bien, à la traduction de M. Oldenberg que je fais ici allusion. On me permettra de saisir cette occasion pour ajouter, relativement à celle de M. Bühler, une remarque que j'ai omise plus haut. Un des arguments qu'il apporte pour soutenir le sens de « écoulé » qu'il attribue à *vivutha,* est l'emploi prétendu de la locution *vivuthe vase* dans l'inscription de Khandagiri (l. 5). Il y faut renoncer. Il est à craindre que cet important monument, trop mal conservé, ne nous devienne jamais parfaitement intelligible. Une chose est visible, c'est qu'il contient, année par année, l'énumération des actions du roi : *dutiye vâse* (l. 4) *paṁcame. . . . . vase* (l. 6), *satame vase* (l. 7), *aṭhame vase* (*ib.*), etc. A la ligne 5, là où le fac-similé de Prinsep donnait *tatha vivuthe vase,* celui du Corpus donne *-i — tathe vise;* c'est certainement *tatha* (?) *catuthe vâse,* qu'il faut lire : « dans la quatrième année ». Telle est bien la lecture que donne le Babu Râjendralâla Mitra, *Antiq. of Orissa,* II, p. 22.

année de son sacre, il est « parti pour la Saṁbodhi[1] ». Nulle équivoque n'est ici possible. Le terme de Saṁbodhi rattache indiscutablement Piyadasi au buddhisme. Avant d'être bien comprise, l'expression semblait impliquer un usage du mot différent de celui qui est consacré par la littérature. L'interprétation plus fidèle que j'en ai donnée tout à l'heure supprime tout embarras; elle rétablit au contraire une concordance curieuse avec l'emploi littéraire de la locution équivalente, *saṁbodhiṁ prasthâthuṁ*, à laquelle le passage fait allusion.

C'est certainement aux idées buddhiques que s'est converti Piyadasi; leur est-il devenu infidèle? A-t-il, par la suite, varié dans ses opinions? Le second groupe, celui des inscriptions sur colonnes, est loin de fournir à une pareille conjecture le plus léger prétexte. Celui qu'on a cru pouvoir tirer de la première phrase du VI[e] édit est absolument illusoire. Il y a plus : le passage en question, entendu comme je crois avoir montré qu'il doit l'être, se retourne directement contre toute hypothèse de ce genre. Si le roi se réfère expressément à ses *dhaṁmalipis* de la treizième année, c'est à coup sûr une preuve que ses idées sur le dhamma, ses opinions religieuses, n'ont subi dans l'intervalle aucune altération essentielle. Du reste, quand on compare les deux séries d'inscriptions, en présence de l'identité absolue du ton et du style, des allusions communes aux mêmes

[1] Cf. ci-dessus, p. 273 et suiv.

œuvres, aux mêmes créations, de la parfaite ressemblance dans les exhortations morales, on ne peut méconnaître qu'il serait besoin des raisons les plus démonstratives et les plus fortes pour rendre probable un changement de croyances chez l'auteur commun des unes et des autres. Tous les indices sont contraires à une semblable idée.

Non seulement certains édits sur colonnes forment le développement naturel des principes contenus dans les tablettes plus anciennes, comme le ve édit, destiné à protéger la vie des animaux, si on le compare à l'interdiction des sacrifices sanglants et des *samâjas*[1], prononcée par le premier des

[1] Je me contente de transcrire le terme employé par Piyadasi. Je ne suis pas convaincu que la traduction définitive en ait été encore découverte, malgré des tentatives très ingénieuses. Le sens de « battue» (*treibjagd*) qu'a proposé M. Pischel (*Gött. Gel. Anz.*, 1881, p. 1324) est trop dépourvu de consécration dans l'usage connu de la langue. M. Bühler a bien démontré que *samâja* doit avoir une signification voisine de celle de *utsava* «fête, réjouissance», mais cette signification doit être plus précise et plus circonscrite. Dans la phrase du 1er édit, il est inadmissible que, à l'interdiction très positive, très nette *na* . . .*prajûhitaviyaṁ*, on en associe étroitement une aussi différente et aussi vague : «il ne faut pas faire de *fêtes*». D'ailleurs, il est visible que l'édit entier est consacré uniquement à protéger la vie des animaux; il faut que *samâja* se rapporte directement à un acte où leur vie était compromise. Le rapprochement des détails que le roi donne sur sa cuisine serait dans toute autre hypothèse purement inexplicable. C'est cette nuance exacte de la signification de *samâja*, «sacrifice, festin» ou toute autre, que M. Bühler n'est pas parvenu à dégager. Je ne saurais davantage accepter sa traduction de la phrase *asti pi tu*, etc.; si Piyadasi entendait approuver «certains *samâjas*» il spécifierait de quels *samâjas* il entend parler; il reprendrait au moins sa phrase sous forme d'antithèse, comme il

XIV édits; les jours réservés dans ce même v[e] édit sont consacrés comme jours fériés chez les buddhistes [1], et l'*uposatha*, qui y paraît entouré d'un respect particulier, est connu de tous comme le nom de leur fête hebdomadaire. Le VIII[e] édit de Delhi étend la surveillance des dharmamahâmâtras sur toutes les sectes, depuis les brâhmanes jusqu'aux Nirgranthas ou Jainas; mais, quand il s'agit du *saṁgha*, du clergé buddhique, le roi modifie son expression; il veut que ses officiers veillent «aux intérêts du Saṁgha» (*saṁghaṭhasi*); il est clair qu'ici, et ici seulement, ses sympathies sont tout particulièrement éveillées [2]. Je ne signalerai plus qu'un fait qui, éclairé par les précédents, prend une signification précise et devient vraiment instructif. On se souvient [3] que, à Khâlsi, la seconde partie du XIV[e] édit est accompagnée de l'image d'un éléphant entre les jambes duquel on lit, dans des caractères identiques à ceux des tablettes, *gajatame;* j'ai proposé de traduire «l'éléphant par excellence». Cette inscription est en quelque façon commentée par celle que nous relevons à Girnar, à peu près en

fait dans d'autres circonstances, et parlerait de *dhaṁmasamâjas* ou de quelque chose d'approchant.

[1] On peut comparer Kern, *loc. cit.*, II, 205 et suiv.

[2] Je craindrais de faire tort à des conclusions que je crois acquises en invoquant des arguments de moindre valeur, et je me contente de rappeler ici, comme exemple, l'emploi de *âsinava* correspondant au terme technique *âsrava* des buddhistes, l'usage de *avavad* pour dire «prêcher, enseigner», familier aux buddhistes (Burnouf, *Lotus*, p. 304 et suiv.), etc.

[3] Cf. I, 323 et suiv.

même place, et qui devait, elle aussi, accompagner la représentation d'un éléphant qu'a fait disparaître l'usure du rocher : « l'éléphant blanc qui est en vérité le bienfaiteur du monde entier (*ou* de tous les mondes). » Il est d'autant moins permis de songer à une addition arbitraire et accidentelle que, à Dhauli, nous retrouvons de même l'image d'un éléphant à côté des édits. Il est impossible de douter que ces figures et ces légendes ne soient contemporaines des inscriptions. La signification n'en est point équivoque : non seulement nous sommes ici en présence d'un symbole buddhique, mais les légendes qui l'accompagnent contiennent une allusion certaine à l'histoire de la naissance du Buddha descendant sous la forme d'un éléphant blanc dans le sein de sa mère[1].

Je conclus. Il est sûr que Piyadasi, au moins pendant toute la partie de son règne à laquelle se réfèrent nos monuments, de la neuvième année de son sacre (et plus particulièrement de la treizième dans laquelle il commence à faire graver des inscriptions) jusqu'à la vingt-huitième, et bien probablement jusqu'à la fin de sa vie, fut un adhérent déclaré du buddhisme. C'est le point fixe, le point de départ

[1] Je ne puis que retirer, devant les lectures rectifiées et l'interprétation nouvelle de M. Bühler, la conjecture que j'avais hasardée, à propos du IXe édit (in Dh. note *b*) où je croyais découvrir une allusion à certain trait de la légende de Çâkyamuni. L'explication de M. Bühler rétablit, avec un sens naturel, une harmonie complète entre les différentes versions. Elle mérite certainement d'être acceptée, malgré les petites difficultés de détail qui subsistent et dont la revision définitive des textes réduira peut-être le nombre.

nécessaire de toute déduction légitime. Sans doute on ne saurait méconnaître une certaine différence de ton entre l'édit de Bhabra, voire celui de Sahasarâm, et tous les autres. Entre ces deux groupes très inégaux il n'existe aucune contradiction, il existe une simple différence de degré. Elle s'explique par la différence des personnes auxquelles le roi s'adresse : à Bhabra, il parle au clergé buddhique, ailleurs il parle à tout son peuple ou du moins à tous ses fonctionnaires sans distinction[1]. La tolérance religieuse

[1] Il témoigne parfois du souci particulier qu'il prend de ses coréligionnaires, mais c'est pour recommander à des officiers spéciaux de s'en préoccuper et de leur donner les instructions qui leur conviennent. C'est ainsi que je persiste à entendre la dernière phrase du IIIe édit. M. Bühler, après M. Kern, a contesté le sens que je continue à attribuer à *yuta* et qu'approuve M. Pischel (p. 1325); je ne puis accepter sa rectification. M. Bühler est obligé d'admettre pour le mot un sens différent dans chacun des deux passages où il figure, au IXe édit. C'est un premier inconvénient. Mais il y a des objections plus graves. On verra tout à l'heure dans quelle relation étroite paraissent ordinairement les *rajjûkas* avec le *dhaṁmayuta*; c'est un premier motif de penser, comme on l'a toujours fait, que *yuta* n'est qu'un équivalent abrégé de *dhaṁmayuta* : «les zélés» équivalent à «les zélés pour le dhaṁma» : rien de plus naturel. Ce qui est vrai pour le premier *yutâ* ne l'est pas moins pour le second *yutâni* associé à la *parishad* qui n'est autre que la réunion des rajjûkas. Mais dans le premier passage on veut prendre *yutâ* comme un adjectif appliqué au *rajjûka* et au *pâdesika* (M. Bühler en effet approuve et défend contre M. Pischel ma construction de la phrase). Il faut alors éliminer le *ca* qui, à G., suit *yutâ*. Le procédé est en lui-même bien violent et bien suspect; encore est-il insuffisant. La façon de parler de Kh., *yutâ lajuka pâdesika* (et l'équivalent à K.), sans *ca*, implique la coordination des trois termes, et non pas seulement des deux derniers; dans le cas contraire, il faudrait, comme à Dh., *yutâ lajuke ca pâdesike ca*. Je n'ai pas besoin de faire remarquer

n'est pas dans l'Inde un cas exceptionnel, elle est la règle habituelle des souverains; depuis les indices numismatiques jusqu'aux témoignages des chroniques, depuis les inscriptions jusqu'aux renseignements des voyageurs chinois, les preuves en abondent. Piyadasi ne fait pas exception à la règle; il en est au contraire un des exemples les plus illustres, un des témoins les plus explicites. Il est donc fort naturel que, en s'adressant à la généralité de ses sujets, sans acception de religions ni de sectes, il ait écarté les manifestations trop exclusives de sa foi personnelle, les développements strictement dogmatiques. Nous pouvons au moins nous tenir assurés qu'aucune de ses inscriptions ne renferme rien qui soit en contradiction avec la doctrine buddhique. L'observation est essentielle à garder en mémoire,

que, en revanche, cette dernière manière de parler s'accommode très bien de mon interprétation. Donc *yutâ* est substantif ou du moins pris substantivement. D'où cette conclusion forcée qu'il est = *dhaṁmayutâ*. Il n'en est pas autrement de *yute* ou *yutâni* à la dernière ligne. J'ai signalé une première raison tirée du rapprochement de *parisâ*. La comparaison de la phrase du VIIIe édit à D. (l. 1-2) : *lajûkâ... paliyovadisaṁti janaṁ dhaṁmayutaṁ* est aussi frappante que possible. Il y a d'autres motifs. D'abord *âjñâpayati* se construit beaucoup mieux avec un régime de personne. On avouera de plus que cette expression : « l'assemblée enseignera des choses *convenables* » est singulièrement faible et vague, même pour nos inscriptions. Il va sans dire que la forme neutre *yutâni* de plusieurs versions ne fait pas de difficulté; n'avons-nous pas, à D. IV, 8, *pulisâni* = *purushâḥ*, etc.? Peut-être *yute* de G. représente-t-il aussi le neutre; nous aurions ainsi côte à côte l'emploi du singulier et du pluriel, exactement comme *dhaṁmayuta* est tour à tour employé au pluriel et au singulier, sans que le sens en soit modifié.

si nous cherchons à nous représenter, d'après nos monuments, quelle était la condition du buddhisme au temps de Piyadasi.

Après avoir déterminé, soit du point de vue chronologique, soit du point de vue religieux, le terrain où nous transportent nos monuments, il nous reste à considérer les informations qu'ils nous fournissent sur l'administration, l'histoire, les idées religieuses de Piyadasi-Açoka, en les comparant avec celles qui nous ont été conservées par la tradition littéraire.

Les documents épigraphiques ne nous livrent en aucune façon les éléments d'une esquisse biographique, même très réduite. Il ne nous reste qu'à grouper les renseignements qu'ils contiennent sous quelques chefs généraux, tels que l'empire et la famille du roi, ses actes administratifs et ses relations à l'extérieur, sa vie et ses sentiments religieux.

Piyadasi ne nous instruit nulle part sur sa lignée. Nous voyons seulement, par un passage du v[e] édit où il est question de la surveillance exercée par les dharmamahâmâtras, qu'il avait des frères, des sœurs, d'autres parents, établis soit dans sa capitale, soit dans les autres villes. Ailleurs (D. viii), il se préoccupe de la distribution des aumônes faites par tous ses enfants qui habitent, les uns près de lui, les autres dans les provinces (*disâsu*), et en particulier par les « princes fils de reines », qui sont ainsi distingués comme occupant un rang supérieur. C'est à cette dernière catégorie qu'appartenaient les « Ku-

màras » qui représentaient l'autorité royale à Tosalì (Dh. éd. dét. II, 1), à Ujjayinî et à Takshaçilâ (Dh. J. éd. dét. I, 23, 24). Nous trouvons une allusion à ses femmes dans le fragment désigné sous le nom d'Édit de la Reine : Piyadasi y donne des ordres, dont la destruction partielle de la pierre ne nous permet pas de saisir exactement la portée, sur les libéralités de la « seconde reine » (*dutiyâ devî*). Parmi ces libéralités il cite des bois de manguiers, des jardins; il paraît louer son zèle religieux et son esprit de miséricorde; elle nous apparaît ainsi partageant, comme on devait s'y attendre, les idées et les doctrines du roi.

La résidence royale était bien à Pâṭaliputra, comme le disent les chroniques; c'est ce qui ressort de G. v, 7, comparé aux autres versions. En dehors des quatre villes, Pàṭaliputra, Ujjayinî, Takshaçilâ et Tosalî, qui viennent d'être citées, de la ville de Samâpà (J. éd. dét. I, 1, et II, 1), Piyadasi ne cite expressément aucun nom de peuple ou de ville parmi ceux qui relevaient directement de son empire (*vijita*); il ne faut excepter que le Kaliṅga dont il signale la conquête dans la neuvième année après son sacre. Les villes de Tosalî[1] et de Samâpà ne peuvent être identifiées avec précision. Il est seulement à peu près certain que Tosalî, servant de résidence à un prince royal, devait être un centre considérable, probablement la capitale de toute la province; Samâpâ, étant une ville d'importance secondaire, de-

[1] Cf. Kern, *Journ. Roy. As. Soc.*, new ser., t. XII, p. 384.

vait être peu éloignée de Jaugada, de l'emplacement où avaient été gravées les inscriptions qui la mentionnent.

Si peu explicite que soit Piyadasi en fait de données géographiques, les indications qu'il fournit sur ses voisins dans diverses directions, nous permettent de nous faire quelque idée de l'extension de son vaste domaine. Je crois avoir établi plus haut que les énumérations, malheureusement assez vagues et surtout assez brèves, de populations frontières que contiennent les inscriptions sont de deux sortes : les unes s'appliquent à des provinces situées vers l'ouest ou le sud-ouest de l'empire et où Piyadasi fait acte de suzeraineté; les autres comprennent des voisins indépendants. Les unes et les autres sont mêlées de noms dont l'identification est plus ou moins hypothétique; même pour ceux dont l'identification ne prête point au doute, nous sommes trop mal renseignés sur les limites exactes qu'atteignaient à l'époque de Piyadasi les provinces désignées pour arriver à des conclusions bien précises.

Dans la première catégorie, celle des populations soumises à la suzeraineté du roi, figurent les Yavanas (v et xiii), les Kambojas (v et xiii), les Peteṇikas (v et xiii), les Gandhâras (v), les Ristikas ou Râsṭikas (v), les Nâbhakas et les Nâbhapaṁtis (xiii), enfin les Bhojas (xiii), les Andhras et les Pulindas (xiii). Les Gandhâras[1] et les Kambojas[2] appartiennent

[1] Lassen, *Ind. Alterth.*, I, 509; II, 150.

[2] Lassen, *Ind. Alterth.*, I, 521.

sûrement à la région du fleuve Caboul; il est probable que ces Yavanas, soumis à un pouvoir hindou, formaient une province encore plus avancée vers les Grecs des royaumes indépendants[1], et que l'énumération, en commençant par eux pour continuer par les Kambojas et les Gandhâras, suit une marche régulière de l'extérieur à l'intérieur. Mais nous n'avons à cet égard aucune certitude, et ce nom de Yavanas pourrait ici à la rigueur désigner, moins une contrée particulière, que les éléments de population d'origine occidentale répandus à cette époque dans cette région de l'Inde. Je rappelle le Tushaspa désigné comme « Yavanarâja d'Açoka le Maurya », c'est-à-dire, probablement, placé sous la suzeraineté d'Açoka le Maurya, que l'inscription de Rudradâman à Girnar[2], cite comme ayant réparé un pont dans le voisinage, dans la presqu'île de Kâthiâwâd par conséquent. Je rappellerai aussi les dédicaces assez nombreuses qui, dans des édifices buddhiques de la côte occidentale, émanent de Yavanas[3].

En ce qui concerne les Ristikas, le nom même est douteux. On a, en général, lu le mot Rastikas, transcrit Râshtrikas, et entendu «les habitants du

[1] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.*, II, 248 et suiv. On peut songer à ces territoires orientaux de la Gédrosie et de l'Arachosie que Seleucus avait cédés à Candragupta, Droysen, *Gesch. des Hellenismus*, II[1], 199 et suiv.

[2] Cf. dans Burgess, *Archæol. Surv. West. India*, 1874-1875, p. 128 et suiv.

[3] Cf. Bhagwânlâl Indrajî, dans *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* t. XV, p. 274-275.

Surâshṭra ». M. Bühler (p. 31) objecte que la lecture Risṭika, qui à G. paraît certaine, s'oppose à cette interprétation. L'identification serait, suivant lui, de toute façon inadmissible, « puisque les Risṭika-Peteṇikas appartenaient aux voisins indépendants d'Açoka, tandis que Soraṭh et Lâṭa étaient incorporés à son empire ». Cette difficulté ne saurait nous paraître décisive, après ce que nous avons dit de la situation des provinces dans l'énumération desquelles figurent les Râsṭikas. Si le roi y déléguait des officiers, il pouvait bien aussi y faire graver des inscriptions. De fait, s'il est permis d'attribuer quelque autorité à la tradition dont l'inscription de Rudradâman se fait l'écho, nous y trouverions un témoignage direct en faveur du régime que, par d'autres motifs, je crois avoir été, sous Açoka, celui du Surâshṭra. Reste la difficulté orthographique; mais entre *risṭika* de G., *lathika* de Dh. et *rathika* de K., il est malaisé de décider avec confiance, en dehors d'un examen nouveau des rochers eux-mêmes. Je ne saurais admettre que les deux dernières formes puissent aussi bien représenter Rishṭika que Râshṭrika; la dégradation du rocher peut évidemment avoir fait disparaître le signe de l'*i* à Dh. et à K.; il peut aussi à G. résulter de quelque égratignure de la pierre. Je ne saurais donc me prononcer entre les Rishṭikas que propose M. Bühler et les Râshṭrikas; mais je ne crois pas que, jusqu'à nouvel ordre, la seconde lecture mérite d'être absolument écartée. Il y a lieu dès lors de tenir compte du sentiment qu'a exprimé récemment

M. Bhandarkar[1]. Au xiii[e] édit, les Râsṭikas ou Risṭikas sont remplacés par les Bhojas, associés à leur tour avec les Peteṇikas[2]. Bien que leur domaine ne puisse être nettement défini, qu'il ait sûrement varié, le nom des Bhojas nous transporte néanmoins, soit vers la Narmadâ, soit vers la côte du Koṅkana[3]. Si les deux noms ne sont pas simplement équivalents, ils concordent pour nous ramener vers la même région. M. Bhandarkar rappelle que, dans plusieurs inscriptions des grottes de la côte occidentale, apparaît le nom des Mahâbhojas; d'autres portent parallèlement le nom de Mahâraṭhis. Nos Râshṭrikas seraient, à ces Mahâraṭhis, comme les Bhojas aux Mahâbhojas, et les Râsṭikas de Piyadasi ne seraient autres que les Mahârâshṭris ou Mahrattes du Dekhan. Les Peteṇikas étant rapprochés des Bhojas, doivent être cherchés dans les mêmes parages. Et, à cet égard, leur identification avec les habitants de Paithana, c'est-à-dire Pratishṭhâna, vers les sources de la Godâvarî[4] est bien tentante, si tentante que je serais porté à passer par-dessus les scrupules phonétiques que M. Bühler (p. 32) oppose à ce rapprochement. Les Andhras du xiii[e] édit continuent bien la marche de l'énumération en se dirigeant vers l'est[5]. Le nom des Puḷindas est trop répandu pour qu'il soit possible de

[1] *Early History of the Dekkan*, p. 9. (Extrait du *Bombay Gazetteer.*)
[2] Cf. *Vishṇu Pur.* de Wilson, éd. F.-E. Hall, II, 158-159.
[3] Bühler, p. 14.
[4] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.*, I, 216.
[5] Cf. Lassen, I, 215 n. et 970.

le localiser ici avec précision; à coup sûr on le rencontre vers le centre du Dekhan, là où la suite de l'énumération nous le ferait attendre[1]. Sur les Nâbhakas et les Nâbhapaṁtis du XIIIe édit, en supposant ces noms exacts, ce qui est encore douteux, je n'ai pas grand chose à dire, si ce n'est que, comme ils paraissent tenir la place qu'occupent les Gandhâras dans l'énumération parallèle, il y a apparence qu'il les faut chercher dans l'extrême occident de l'empire de Piyadasi.

Les peuples que le roi énumère comme ses voisins indépendants (*aṁtâ avijitâ*) sont, avec les Grecs des royaumes d'Antiochus et de ses voisins, les Coḍas (II, XIII), les Pâṇḍyas (II, XIII), Satiyaputa et Keralaputa (II). Je ne parle pas de Tambapaṇṇi, Ceylan, qui est chaque fois indiquée à la fin et comme limite extrême (*âva taṁbapaṇṇiyâ*). La situation générale des Coḍas et des Pâṇḍyas sur la côte orientale et à l'extrémité méridionale du Dekhan est suffisamment connue; quant à la limite septentrionale, qui séparait les Coḍas du Kaliṅga, la conquête de Piyadasi, il nous est malaisé de la fixer. A en juger par les termes des inscriptions, les territoires acquis de ce côté par le roi auraient été d'une vaste étendue; ils devaient se prolonger assez loin vers le sud; d'autre part, la présence à Dhauli et à Jaugada d'un édit spécialement consacré aux peuples étrangers et aux devoirs qui incombaient vis-à-vis d'eux aux représentants du roi,

[1] *Cf. Vishṇu Pur.* de Wilson, éd. F.-E. Hall, II, 159.

est pour faire admettre que l'emplacement de ces inscriptions devait être peu éloigné de la frontière de l'empire. Satiyaputa et Keralaputa paraissent faire en quelque façon, sur la côte ouest, pendant aux Codas et aux Pàṇḍyas de la côte orientale. C'est du moins ce qui résulterait, d'une part, de la savante et ingénieuse conjecture de M. Bühler (p. 12-14) sur Satiyaputa, et, en second lieu, de la lecture Keralaputa (Kelalaputa est, d'après M. Bühler, la vraie lecture à Dh.) substituée à Ketalaputa de G. Une pareille conjecture est trop commode pour n'être pas un peu suspecte. Elle a cependant, depuis Benfey et Lassen, réuni tous les suffrages, et il paraît malaisé d'y échapper[1].

En somme, la domination de Piyadasi est, dans ses grands traits, suffisamment délimitée. Elle embrassait toute l'Inde du nord, bien que ses frontières exactes, soit à l'est, soit à l'ouest, restent plus ou moins indéterminées. Il est certain également que l'influence du roi, sinon son autorité plénière, s'étendait jusque vers le plateau central du Dekhan et descendait plus bas encore le long des côtes. Enfin nous avons constaté que, tout au moins vers l'ouest, le sud-ouest et le sud, son territoire proprement dit était bordé de provinces où il exerçait une suze-

[1] Sur le Kerala, cf. Lassen, I, 188 note. Je ne parle pas du roi Vismavasi nommé au XIIIe édit. Comme il est disjoint de l'ensemble de l'énumération, nous sommes sans indice sur la direction où il le faut chercher, et la lecture même, surtout de l'ethnique, est absolument douteuse.

raineté certainement active et efficace, mais dont nous ne pouvons mesurer l'étendue avec précision.

Piyadasi nous apprend en somme assez peu de chose sur la manière dont il administrait ces vastes états; ses inscriptions sont à peu près exclusivement consacrées aux choses religieuses. Il ne nous entretient de son administration que dans la mesure où elle s'applique au progrès religieux et moral; c'est de ce côté seulement que paraissent avoir porté ses réformes personnelles. Elles sont de deux sortes, suivant qu'il étend la compétence et les devoirs de fonctionnaires existants, ou qu'il crée des fonctionnaires nouveaux, de nouvelles institutions.

Le nom de *Purushas*, « les hommes du roi », paraît être le terme le plus compréhensif dont se serve Piyadasi pour embrasser les représentants de son autorité[1], à quelque rang qu'ils appartiennent : il les distingue lui-même (D. I) en supérieurs, subalternes et moyens, et c'est bien de fonctionnaires qu'il s'agit, puisqu'ils sont rapprochés des Antamahâmâtras. Il veut qu'ils se conforment à ses instructions, et qu'ils dirigent le peuple dans la bonne voie. Ils sont pourtant, dans un passage (D. IV), opposés en quelque mesure aux Rajjûkas. Nous verrons tout à l'heure par quels caractères ces derniers méritent d'être classés en dehors de la catégorie des fonctionnaires proprement dits.

[1] *Râjaniyukta*, comme Kullûka explique le mot *in Man.*, VIII, 43.

Mahâmâtra[1] est aussi un nom générique, analogue à *amâtya*, bien que peut-être plus étendu; il doit désigner les fonctionnaires de tout ordre, mais de rang élevé, et s'appliquait à des « corps » d'officiers (*nikâya*) divers (cf. XII, 9). Piyadasi en était entouré, comme tous les rois ses prédécesseurs, et quand il parle de Mahâmâtras, en général, il nous est impossible de spécifier quelle catégorie il a en vue ou même s'il ne s'adresse pas à tous les fonctionnaires dont le rang comporte cette désignation. C'est ainsi qu'il y a des Mahâmâtras partout (Éd. de la Reine), que le roi les représente comme chargés de mener sous leur responsabilité les affaires urgentes (VI). Au commencement du 1er édit détaché à Dh. et J., il s'adresse aux Mahâmâtras qui sont à Tosalî (à Samâpâ), chargés de l'administration (probablement de l'administration judiciaire en particulier) de la ville, *nagalaviyohâlakas;* ce sont des fonctionnaires analogues que vise l'édit de Kauçâmbî. Mais il existe d'autres Mahâmâtras, chargés chacun de la surveillance spéciale d'une secte religieuse, qui du Saṁgha buddhique, qui des Brâhmanes, des Âjîvikas ou des Nirgranthas (D. VIII, 5). Le mot était ainsi naturellement désigné pour former, en composition avec des déterminatifs spéciaux, le titre de fonctionnaires d'ordre varié; tels sont les *Ithijhakhamahâmâtras,* les officiers royaux chargés de la surveillance des femmes du harem (XII); les *Antamahâmâtras*, les officiers

[1] Cf. Bühler, p. 37. Kern, *J. R. A. S.*, new. ser., t. XII, p. 392.

préposés aux frontières, ou plus exactement aux rapports avec les peuples limitrophes (Dh. J., éd. dét. II); tels sont enfin les *Dhaṁmamahâmâtras*. Pour ce qui est de ces derniers, Piyadasi en revendique expressément la création (IV); il est naturel d'admettre que les autres existaient avant son règne. Il n'en est pas autrement des *Prativedakas*[1] (VI) dont il entend recevoir les rapports à tous les moments du jour[2], des *Vacabhûmikas* (XII), classe de surveillants dont nous n'avons aucun moyen de préciser l'emploi. Mais, pour tous, le roi a élargi leurs attributions et en quelque sorte renouvelé leur rôle, en ajoutant aux fonctions spéciales de leur charge les devoirs d'une surveillance morale, d'une sorte de propagande religieuse, sur laquelle seule il insiste dans ses rescrits.

La même pensée préside à toutes ses créations nouvelles, à celles du moins dont les inscriptions nous ont conservé le témoignage. Pour ce qui est des Dharmamahâmâtras, le nom même est significatif. Leur institution remonte à la quatorzième année du sacre de Piyadasi (V). Il s'attribue aussi l'institution des Rajûkas : *hevaṁ mama lajûkâ kaṭâ jânapadasa hitasukhâye* (D. IV, 12). Le rôle et la situation hié-

[1] Bühler, p. 47.

[2] Le mot *vinîta* a été, je pense, expliqué d'une façon définitive par M. Bühler, qui l'entend dans le même sens que *vinîtaka*, pour dire *litière*. Cette hypothèse donne satisfaction au desideratum que j'avais indiqué dans mon commentaire du passage, et en vertu duquel j'avais repoussé diverses tentatives d'interprétation : elle fournit une désignation *de lieu*.

rarchique de ces fonctionnaires sont enveloppés de quelque obscurité. Il semble bien que la vraie forme du mot soit *rajjûka*, et que M. Jacobi[1] les ait avec raison rapprochés des *rajjûs* des textes jainas, dont les commentateurs expliquent le titre par *lekhaka*, « scribe ». Le Kalpasûtra semble attester leur présence habituelle et leur importance à la cour des rois. M. Bühler (p. 20), en approuvant cette dérivation et ce sens, se demande si, dans ces rajjûkas, il faut voir des employés remplissant les fonctions de scribes, ou une caste de scribes dans laquelle le roi aurait spécialement recruté son personnel administratif. La phrase du ɪvᵉ édit de Delhi que je viens de rappeler ne laisse guère de place au doute; elle est incompatible avec la seconde hypothèse. Mais la nature de la fonction, même en prenant pour base la traduction du mot par *lekhaka*, prête à des interprétations diverses; il importe d'autant plus de serrer nos textes de très près.

Il y est question des rajjûkas en trois occasions, au ɪɪɪᵉ des Quatorze édits et dans le ɪvᵉ et le vɪɪɪᵉ des édits sur colonnes. Des deux derniers passages, le premier les oppose à la masse des fonctionnaires royaux, englobés dans la désignation d'« hommes du roi »; le second tend à la même conclusion : le roi, après avoir constaté, sans spécification, qu'il a institué sur son peuple nombre de gens, évidemment de fonctionnaires, pour l'instruire, ajoute aussitôt : « Les rajjûkas

[1] *Kalpasûtra*, p. 113 et gloss. s. v.

ont aussi été institués sur beaucoup de milliers de créatures et ils ont reçu de moi l'ordre d'instruire en telle et telle manière le peuple fidèle»; au III[e] édit les rajjûkas reçoivent, avec le Prâdesika et le peuple fidèle, l'invitation de procéder tous les cinq ans à l'anusaṁyâna. Il faut, en effet, que ces rajjûkas aient une situation à part entre tous les fonctionnaires, puisque le roi, dans le quatrième des édits sur colonnes, stipule pour eux, et pour eux seuls, un privilège tout spécial, celui de ne relever que de sa juridiction directe. De la phrase du IV[e] édit de Delhi indiquée tout à l'heure j'avais cru pouvoir induire que les rajjûkas seraient présentés vis à vis des «Purushas» dans un état d'infériorité hiérarchique (n. *c*). En revenant sur ce passage, ma conclusion me paraît inadmissible. Il est bien vrai que *yenu* est employé dans la même tablette avec le sens de *afin que;* mais ce n'est pas une raison absolue pour y chercher le même sens dans cette première phrase; en le prenant dans l'acception non moins légitime de «là où, quand», on arrive à cette traduction : «Mes officiers se conformeront à mes volontés et, eux aussi, ils répandront les enseignements dans le peuple, là où les rajjûkas prendront soin de me satisfaire». Les futurs *paṭicalisaṁti, viyovadisaṁti,* me paraissent décidément recommander cette interprétation. Elle tendrait à renverser, dans une certaine mesure, entre les deux termes *purushas* et *rajjûkas,* la relation que j'avais admise d'abord. Elle n'établit pas, à parler rigoureusement, une supériorité hiérarchique des

rajjûkas; elle attribue au moins une autorité, une importance spéciale à leur enseignement, puisque le roi les considère comme devant stimuler le zèle de ses fonctionnaires proprement dits, comme devant en faire à leur tour des propagateurs actifs des bonnes doctrines.

On remarquera en effet que, partout où les rajjûkas sont mentionnés, ils sont mis en relation étroite, d'une part avec l'enseignement du dhaṁma, d'autre part avec le *yuta* ou *dhaṁmayuta*. C'est pour eux que le roi réserve le terme technique qui désigne la « prédication » (*vi-ava-vad*, *pari-ava-vad*). Ils doivent enseigner spécialement le peuple *dhaṁmayuta*, c'est-à-dire le peuple fidèle, mais avec lui le peuple tout entier (D. IV et VIII); s'ils procèdent à l'anusaṁyâna, c'est en compagnie des *yutas* (III)[1]. Dans la dernière phrase du IIIe édit, il est question des *yutas*, sans qu'il soit en apparence question des *rajjûkas;* ici encore je crois pourtant qu'ils sont directement visés. La « parishad » est chargée d'enseigner les *yutas* ou fidèles. J'avais entendu *parishad* comme un équivalent de « Saṁgha »; je ne m'étais pas, je pense, trompé de beaucoup. Les deux textes jainas qui citent les rajjûs, les nomment dans le composé *rajjûsabhâ* (*Kalpasûtra*, I, 122; 147). *Sabhâ*, d'après le contexte, doit bien désigner spécialement non l'assemblée même, mais le

[1] Je n'ai pas besoin de faire remarquer combien ce rapprochement est favorable à mon interprétation du terme *yuta* et *dhaṁmayuta*. Il prouve au moins que l'on ne saurait dans l'interprétation séparer les deux locutions l'une de l'autre.

lieu de l'assemblée; il n'en suppose pas moins une réunion, un collège de rajjûs à l'usage duquel la *sabhâ* était affectée. Je n'hésite pas à admettre que la *parishad* du IIIe édit est précisément cette réunion des rajjûkas. On reconnaîtra que la place qu'en occupe la mention, à côté d'un ordre donné aux rajjûkas, est pour favoriser ce sentiment. La *parishad* reparaît au VIe édit. D'après la division des phrases qu'a très justement rétablie M. Bühler, le roi dit : « Relativement à tout ce que j'ordonne personnellement de donner ou de promulguer, ou à ce que, dans les cas urgents, les mahâmâtras ont à prendre sous leur responsabilité, tout dissentiment ou blâme qui se produirait à cet égard dans la *parishad* doit m'être immédiatement rapporté ». Il serait déraisonnable d'admettre *a priori* que cette *parishad* soit différente de celle du IIIe édit. Cette assemblée des rajjûkas semble ainsi constituer une sorte de conseil, d'un caractère plus spécialement religieux, auquel le soin de la propagande et des œuvres religieuses était particulièrement dévolu, et auquel la piété du roi accordait sur ses propres actions une influence considérable. L'expression du VIIIe édit d'après lequel des rajjûkas ont été institués sur bien des milliers d'hommes, et plus encore les indications du IIIe édit qui s'applique à toutes les parties du vaste empire de Piyadasi, tout prouve que ce collège n'était pas unique, qu'il en existait un nombre plus ou moins grand. La fonction propre de ces personnages, peut-être leur caractère religieux, expliquent à merveille et l'importance que Piyadasi attache à

leur création, à leur action, et la situation privilégiée qu'il leur fait, comparativement aux autres fonctionnaires. Il serait précieux de pouvoir établir entre leur nom et leur charge une convenance sensible. Malheureusement, si la forme *rajjûka* paraît certaine, l'étymologie du mot reste obscure; le sens même que lui attribue le commentateur jaina, en admettant qu'il soit assuré, peut n'être pas primitif; il ne saurait faire autorité pour le temps de Piyadasi. Tout ce qu'il est permis de constater, c'est que, entre l'acception de « scribe » où aurait abouti ce terme, et son application à des personnages chez qui les fonctions enseignantes supposent une culture religieuse étendue, la distance n'est rien moins qu'infranchissable.

Il nous reste un mot à dire d'une dernière catégorie de personnages, les *prâdesikas*. D'après M. Kern[1], ce seraient des gouverneurs locaux; l'interprétation est conforme à l'emploi du mot dans la langue classique; c'est en se fondant sur cet usage que M. Bühler (p. 20) y cherche des princes locaux, dont l'Inde, avec son système féodal et son organisation par classes, a toujours été riche, les ancêtres des Ṭhâkors, Râos, Râuls, etc. d'aujourd'hui. L'explication est en soi fort plausible. Le passage unique où ils sont nommés les associe aux rajjûkas dans une de leurs fonctions caractéristiques. Si ma conjecture *yathâvisayâpi* est fondée, au VIII[e] édit de Delhi (l. 1), ce seraient eux pro-

[1] *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, n. s., t. XII, p. 393.

bablement que viserait cette phrase, et *yathâvisayâ* correspondrait bien à *prâdesika*. Ils seraient, là encore, étroitement rapprochés des rajjûkas; on ne saurait s'étonner que le roi fît partager à des fonctionnaires d'un ordre si élevé, en quelque sorte ses représentants directs, la mission de l'enseignement[1].

Piyadasi, s'il ne s'exprime pas très nettement sur le caractère et la situation hiérarchique de ses fonctionnaires, n'est pas non plus, en ce qui concerne leurs attributions, aussi explicite et aussi précis que nous le souhaiterions. Il est plus occupé de leur donner des conseils d'humanité, de leur faire part d'exhortations morales, que de détailler leurs devoirs professionnels.

En ce qui concerne les officiers, probablement assez variés, qu'englobe le titre de « Mahàmàtras », nous voyons bien qu'il y en avait un peu partout (éd. de la Reine), qu'ils devaient, dans les cas urgents, prendre sous leur responsabilité les décisions nécessaires (VI). Il y en avait qui, dans les villes, comme à Tosalì et à Samâpâ, faisaient fonction de gouverneurs et de juges (Dh.-J. éd. dét. I) : ils doivent empêcher les emprisonnements et les poursuites arbitraires; mais, comme on l'a vu, c'est surtout la pratique des vertus les plus nécessaires à leur position qui leur

[1] Je crois en tous cas que M. Kern s'avance plus que ne le permettent les textes en rapportant à la treizième année la création des rajjûkas et des prâdeçikas (*loc. cit.*, p. 392); c'est évidemment sur la fondation de l'anusaṃyâna que porte la date donnée dans le III[e] édit et non pas, du moins directement, sur la création des personnages que le roi y fait participer.

est recommandée; ils doivent fuir l'envie, l'impatience, la légèreté, etc. Dans les provinces frontières, les « Antamahâmâtras » (Dh.-J. éd. dét. II) sont seulement invités à convaincre les étrangers limitrophes des intentions pacifiques et clémentes que Piyadasi entretient à leur égard, chargés de les amener peu à peu par ces sentiments sympathiques à l'exercice de ces vertus, chères au roi, qui doivent assurer leur salut en ce monde et dans l'autre. Tout cela est bien vague. Du VIIIe édit sur colonnes il semble résulter que, à chaque secte, orthodoxe ou dissidente, était attaché un Mahâmâtra spécialement chargé d'en exercer la surveillance [1].

D'après le même passage, les « Dhaṁmamahâmâtras » créés par Piyadasi pour la diffusion du dhaṁma, paraissent avoir eu une sphère d'action plus étendue : ils doivent s'occuper d'une façon générale de toutes les sectes. Il suffit de renvoyer aux Ve et XIIe édits et au VIIIe des édits sur colonnes où le roi rappelle avec plus ou moins de détail les services qu'il attend d'eux; c'est une mission de miséricorde et de charité qui leur est confiée, malheureusement sans détails positifs. Ils paraissent (V) avoir reçu chez les populations

[1] Dans l'édit de Kançâmbî, le mot *saṁghasi*, qui est bien distinct, semble indiquer que les Mahâmâtras de cette ville recevaient ici des ordres relatifs à la communauté buddhique. Il est d'autant plus regrettable que ce fragment soit si défiguré. Faut-il croire que nous ayons une trace de la persistance de cette organisation dans l'inscription de Nâsik (West, n° 6, *Archæol. Sur. West. Ind.*, IV, p. 98) : . . .*nâsikakena sâmaṇena mahâmâtena leṇa kârita ?* On pourrait aisément traduire : « le Mahâmâtra de Nâsik préposé aux Çramaṇas. »

vassales des attributions particulièrement larges, entre autres la protection spéciale des coréligionnaires du roi. Ils se confondent aisément avec les Mahâmâtras, ainsi nommés de façon générale, par exemple en ce qui concerne la distribution des aumônes du roi, de ses femmes, de ses enfants (D. VIII et éd. de la Reine). Ils sont chargés d'une certaine surveillance dans le palais du roi et de tous les siens, aussi bien à Pâṭaliputra que dans les provinces (V); mais ils partagent évidemment cette tâche avec d'autres fonctionnaires, probablement inférieurs en importance, comme les *Ithijhakhamahâmâtras*, les *Vacabhûmikas* (éd. XII). Le roi rapproche tous les corps d'employés comme travaillant tous à faire progresser, par la tolérance mutuelle, par l'enseignement religieux, les idées morales qui sont le fond essentiel de toutes les sectes. Il n'y a pas beaucoup de notions précises à tirer d'un langage si vague.

Les attributions des « Prativedakas » sont un peu mieux définies par leur nom même; ce sont les fonctionnaires chargés de rendre compte au roi de toute chose (VI), et M. Bühler a certainement raison (p. 47) de les comparer aux Caras (ou Câras) dont les Dharmaçâstras recommandent l'emploi aux princes hindous. A leur égard la seule innovation de Piyadasi consiste probablement dans le zèle qu'il apporte à réclamer et à écouter leurs rapports. En ce qui concerne les rajjûkas, on a vu que leur fonction principale, mais non la seule (*yathâ aññâya pi kaṁmâya*, éd. III), était la prédication du dhaṁma,

principalement à l'égard des *dhaṁmayutas*. Bien que le texte ne soit pas absolument explicite, il semble bien que c'est à eux qu'est confiée l'exécution des volontés du roi relativement aux condamnés à mort (D. IV).

Piyadasi entend laisser à ces malheureux un délai de trois jours avant leur exécution; il veut qu'ils se préparent au supplice par le jeûne et l'aumône, et songent à leur salut dans l'autre monde. Nous sommes en présence d'une inspiration toute religieuse; l'intervention des rajjûkas concorderait parfaitement avec ce qui a été dit de leur caractère.

Je n'aurais presque rien à ajouter sur leur compte s'ils n'avaient une part importante dans une institution qui appartient en propre à Piyadasi, l'« Anusaṁyâna »; elle est très caractéristique; malheureusement la nature et le mécanisme n'en sont pas expliqués avec la netteté désirable.

Il importe de remettre sous les yeux du lecteur les deux passages décisifs. La traduction en est, je crois, certaine dans ses lignes générales. Nous lisons d'abord au III[e] édit : « Que partout dans mon empire les fidèles de la religion, le rajjûka et le gouverneur sortent tous les cinq ans pour l'*anusaṁyâna*, pour cette cause, pour l'enseignement du dhaṁma, comme pour les autres fonctions. L'enseignement du dhaṁma, c'est à savoir : Il est bon d'obéir à sa mère et à son père, etc. ». Le I[er] édit détaché de Dh. et J. se termine de la façon suivante : « C'est aussi dans ce but que je ferai régulièrement tous les cinq ans sortir

pour l'*anusaṁyâna* tout[1] mahâmâtra qui sera doux, sans colère, respectueux de la vie, afin que, connaissant ces choses, il agisse suivant mes instructions. Pour la même cause le prince fera sortir aussi d'Ujjayinî un groupe pareil; mais il le fera tous les trois ans sans faute. De même aussi de Takshaçilâ. Quand ces mahâmâtras sortiront pour l'*anusaṁyâna*, alors, sans négliger leurs fonctions propres, ils connaîtront aussi ces choses et ils agiront eux aussi suivant mes instructions. »

C'est la portée exacte du mot *anusaṁyâna* qui fait difficulté. Au lieu de l'« assemblée », que j'ai cru pouvoir y reconnaître, M. Kern (*loc. cit.*) et après lui M. Bühler (p. 21) y voient une « tournée d'inspection ». M. Bühler s'appuie sur le sens étymologique et aussi sur ce fait que le mot est réellement usité en sanskrit pour dire : « visiter à tour de rôle ». Cette traduction, je le reconnais volontiers, paraît à première vue la plus naturelle. Cependant M. Kern a bien voulu constater lui-même[2] que mon interprétation n'est pas impossible; et en effet, comme *saṁ-yâ* signifie bien « se réunir », *anusaṁyâna* peu aisément, semble-t-il, avec l'addition d'une notion distributive contenue dans *anu*, exprimer l'idée de « réunion, assemblée ». D'autre part, le sens admis par mes savants confrères me paraît inconciliable avec les passages qui viennent d'être cités.

Il ressort, en effet, du 1er édit détaché de Dh. que

[1] Le pluriel suivant, *te mahâmâtâ*, justifie cette traduction.

[2] *Geschied. von het Buddhisme*, II, 220 note.

les Mahâmâtras que le roi se propose ou ordonne de faire « sortir pour l'anusaṃyâna », y doivent aller chercher eux-mêmes, et non porter aux autres, des enseignements, des instructions morales. Le texte, ainsi que je crois l'avoir démontré dans le commentaire, ne supporte pas d'autre interprétation. Celle-là est d'ailleurs la seule conforme à la suite des idées qu'exprime tout l'édit. Il est adressé aux Mahâmâtras et ne contient que des exhortations, une sorte de sermon, sur leurs devoirs. « Ne manquez pas, termine le roi, de me satisfaire en agissant de la sorte. C'est dans ce but (c'est-à-dire, bien clairement, pour obtenir de vous toute satisfaction) que cette inscription a été gravée. . . C'est aussi dans ce but (c'est-à-dire, évidemment encore, pour vous rappeler vos devoirs) que tous les cinq ans, etc. ». En comparant de près les deux passages relatifs à l'anusaṃyâna, que trouvons nous? Dans le premier, le roi déclare que les yutas, le rajjûka et le prâdesika doivent, tous les cinq ans, sortir pour l'anusaṃyâna; dans le second, il n'est question que de faire sortir des Mahâmâtras. On a admis un peu légèrement que les deux catégories devaient nécessairement être équivalentes; j'ai, moi aussi, commis cette erreur; c'est sous cette impression, pour rétablir une concordance plus complète entre les deux morceaux, que j'avais proposé de prendre[1], dans le premier, la locution *imâya dhaṃmânusasṭiya* au sens passif; je n'aurais pas dû admettre cette conjec-

[1] Dh. 1er éd. dét. n. *cc*.

ture sur laquelle je tiens à revenir expressément[1]. Il est en effet arbitraire de prétendre que les deux recommandations, qui visent des personnages divers, doivent nécessairement être identiques. La seconde s'adresse aux Mahâmâtras qui sont destinés, dans l'*anusaṁyâna*, à recevoir des instructions et des encouragements; la première peut s'adresser aux fonctionnaires chargés de les distribuer, au prâdesika, au gouverneur, comme représentant immédiat et direct du roi, aux rajjûkas, dont nous savons que l'enseignement religieux et moral est la fonction propre. Sous ce point de vue, le passage du IV[e] édit de Delhi, dont il a été plusieurs fois question, s'éclaire d'un jour nouveau; on s'explique pourquoi il met le zèle des fonctionnaires sous la garantie du zèle des rajjûkas qui sont spécialement chargés de leur rappeler leurs devoirs. S'il en est ainsi, il est bien clair que l'*anusaṁyâna* où le roi veut que les Mahâmâtras se rendent, ne peut être qu'une assemblée. Peut-être, après tout, pourrait-on concilier toutes choses, en admettant qu'il s'agit d'une série de réunions convoquées par le rajjûka et le prâdeçika en tournée; à coup sûr le roi suppose un nombre considérable de pareilles assemblées. On avouera, de toute façon, qu'une tournée d'inspection ne saurait guère se changer en tournée d'enseignement que par la convocation de réunions successives. N'est-ce pas nécessairement aussi dans une assemblée spéciale que le roi

[1] L'emploi constant de *dhaṁmânusasṭi* avec le sens actif, dans nos textes, condamne décidément une pareille hypothèse.

ordonne de lire son édit (Dh. J. éd. dét. i), au jour de la fête de Tishya? J'ajoute que la concordance que ce sens rétablit avec l'usage mentionné pour une époque plus moderne par les pèlerins chinois (et sur laquelle j'ai insisté dans le commentaire), ne me paraîtrait pas, s'il en était besoin, un argument tout-à-fait à dédaigner.

Il en est un autre qui a une valeur infiniment plus précise. Le iiie édit appelle à l'anusaṁyâna les *yutas*. J'ai dit plus haut mon sentiment sur la signification du mot. Si j'ai raison d'y voir, dans un sens général, tous « les fidèles de la vraie religion », il est clair que l'*anusaṁyâna* auquel on les convie n'est pas une « tournée administrative ». Mais, en supposant que l'on ne soit pas convaincu par mes explications, que l'on n'admette pas cette traduction sans réserve, il me paraît impossible que l'on conteste sérieusement l'identité des *yutas* du iiie édit avec le *jana dhaṁmayuta* du viiie édit sur colonnes. Le nom désignera tout au moins une catégorie considérable de gens et non pas uniquement des fonctionnaires : il exclura de toute façon l'idée d'une « tournée d'inspection ».

Ces assemblées avaient donc, suivant moi, ce caractère tout spécial qu'elles n'étaient pas destinées à la population entière. A côté des fonctionnaires supérieurs qui en ont la responsabilité et y prennent une part active (rajjûka et prâdeçika), elles ne comprenaient que les yutas, c'est-à-dire les fidèles de la vraie religion, du buddhisme. Cette remarque fournit la clé d'une difficulté qui m'avait arrêté dans le iie édit

détaché de Dhauli et dont je n'ai pas donné une solution suffisante. On se souvient du membre de phrase : « Je ferai sortir pour l'anusaṁyâna, le mahâmâtra qui sera doux, patient, respectueux de la vie. » Je n'avais pu m'empêcher de m'étonner de cette énumération des qualités du Mahâmâtra; elle ne paraissait pas appelée par le rôle tout passif que lui assigne le contexte dans l'anusaṁyâna. Il me semble maintenant évident qu'il faut entendre le membre de phrase avec une nuance de « *possibilité* », « tout mahâmâtra qui sera doué de ces qualités »; et, dans ces qualités, je ne vois qu'un développement de l'idée qu'exprimerait d'une façon équivalente la locution *dhaṁmayuta*. Dans le IIIe édit, adressé à tout son peuple, en général, Piyadasi convoquait à l'anusaṁyâna tous les fidèles sans distinction; ici, où il s'adresse en particulier aux Mahâmâtras, il les spécifie seuls dans la grande catégorie des *dhaṁmayutas*. Les deux passages s'accordent à établir que l'anusaṁyâna était réservé aux fidèles buddhistes. C'était une des principales occasions où les Rajjûkas eussent mission d'exercer le ministère d'enseignement qui leur est spécialement conféré sur le peuple croyant (D. VIII, 1).

On remarquera que cette particularité s'accorde fort bien avec le nom tout religieux de *mokshaparishad*, « assemblées de la délivrance », attribué par Hiouen Thsang à ces assises quinquennales ou annuelles que nous comparons à notre anusaṁyâna[1].

[1] Cf. Beal, *Si-yu-ki*, I, 52, etc.

Il est singulier que ces assemblées de l'anusaṁyâna soient convoquées à des termes différents : tous les cinq ans dans les pays directement administrés par le roi; tous les trois ans au moins dans les provinces gouvernées par les princes qui résident à Ujjayinî et à Takshaçilâ. Pour Tosalî, où nous voyons aussi que commandait un Kumâra (Dh.-J. éd. dét. II), nous ne trouvons pas d'instruction spéciale; il est donc probable que la convocation devait se faire tous les cinq ans seulement. Il est malaisé de deviner les raisons de cette différence. Une seule conjecture me paraît présenter quelque probabilité : c'est que, vers sa frontière ouest et sud-ouest, le roi tenait à multiplier les occasions de réunion et d'enseignement, dans l'intérêt des religionnaires appartenant aux populations vassales qui l'entouraient de ces côtés, et sur lesquels son action habituelle devait nécessairement être moins directe et moins efficace.

Des autres mesures dont l'initiative appartient à Piyadasi, les unes ont été occasionnellement rappelées, comme le délai de trois jours qu'il entend laisser aux condamnés, avant leur exécution, pour se préparer à la mort; quelques-unes, comme les plantations faites le long des routes, la construction de puits et de citernes, sont communes à la plupart des rois de l'Inde.

Nous avons parlé de la suppression des sacrifices sanglants (1); le ve des édits sur colonnes donne le détail des restrictions imposées par le roi au meurtre, à la mutilation des animaux et à la consomma-

tion de leur chair, et nous savons que, à cet égard, il prêchait d'exemple dans son palais (I). Il a été question de l'honneur qu'il revendique d'avoir en tous lieux répandu des médicaments et des plantes utiles (II). Quant à certains actes d'un caractère tout religieux, tels que l'envoi de missionnaires, la dernière partie de ces observations va nous y ramener.

Nous avons constaté qu'il entretint certaines relations avec l'étranger et en particulier avec les rois grecs. Il n'entre par malheur dans aucun détail à ce sujet. L'emploi d'ambassadeurs, qu'il nomme au XIIIe édit (*dûtas*), va de soi et ne nous apprend rien.

Ces rapports avec l'extérieur et les influences qui en résultent n'étaient certainement pas une nouveauté. Nos inscriptions nous en conservent, si je ne me trompe, un témoignage qui, bien qu'indirect, mérite d'être signalé.

Les rescrits de Piyadasi commencent tous ou presque tous uniformément par cette phrase : « Ainsi parle le roi Piyadasi cher aux Devas. » Or cette formule est, autant que je puis savoir, absolument isolée dans l'épigraphie de l'Inde. Elle fait son apparition avec nos inscriptions et ne reparaît plus par la suite, malgré l'influence qu'aurait pu exercer l'exemple d'un souverain puissant. Le fait est curieux, il vaut qu'on en cherche l'explication. Or cette formule nous la retrouvons ailleurs; dans toute la série des inscriptions achéménides, de Darius à Artaxercès Ochus, la phrase *thâtiy Dârayavaush kshayâthiya* « ainsi parle Darius le roi », ou son équivalent, *thâtiy*

Kshayârshâ, etc., forme le cadre obligé de toutes les tablettes. De part et d'autre l'emploi de la première personne succède aussitôt à cette tournure par la troisième. Nous sommes d'autant plus fondés à tenir compte de cette curieuse rencontre que, des deux côtés, le même mot *dipi*, *lipi*, sert à désigner les inscriptions, et que, nous l'avons vue, on a, par des raisons tout à fait indépendantes, été amené à admettre que la forme indienne était primitivement un emprunt fait à la Perse. L'idée même de tracer sur des roches de longues inscriptions n'est pas si naturelle ni si universelle que la coïncidence à cet égard entre Piyadasi et les rois achéménides doive nécessairement passer pour fortuite. Je n'entends certes pas conclure à une imitation directe, réfléchie, des inscriptions achéménides. Mais le protocole employé de part et d'autre devait être consacré par un usage de chancellerie antérieur; dans cette imitation, je ne puis m'empêcher de signaler une trace de l'influence exercée par la conquête et l'administration perses dans le nord-ouest de l'Inde. Ce fut Darius qui le premier porta jusque-là sa domination et ses armes; l'organisation des Satrapies[1] qu'il créa vers le même temps, était précisément de nature à répandre les habitudes et les formules administratives consacrées dans son empire. Cette remarque se rapproche naturellement d'une conjecture que j'ai déjà suggérée[2]; elle tend à confirmer l'influence que

[1] Cf. Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, 328 et suiv.

[2] *Journ. asiat.*, 1879, t. I, p. 536.

j'ai cru pouvoir attribuer à l'administration perse sur l'histoire paléographique de l'Inde. C'est un sujet sur lequel j'aurai à revenir.

Sur les diverses mesures gouvernementales et administratives qui nous sont connues par les témoignages des monuments, les traditions littéraires restent étrangement silencieuses. Nous avons, à vrai dire, entre les deux ordres de documents, constaté des coïncidences ou des convenances très caractéristiques, d'où résulte avec certitude l'identité du Piyadasi des inscriptions avec l'Açoka des livres. Il faut reconnaître que, en dehors de ces précieuses concordances, les deux séries de renseignements divergent singulièrement; il est rare qu'elles se réfèrent aux mêmes faits, qu'elles se prêtent à un contrôle direct. Non qu'il y ait entre elles incompatibilité ou contradiction; mais elles ne parlent pas des mêmes choses. Les chroniques, par exemple ne mentionnent même pas la conquête du Kaliṅga, ni les relations du roi avec des princes étrangers. Cette circonstance s'explique. Dans les écrits des buddhistes du Nord nous ne possédons sur Açoka que des récits fragmentaires, et les chroniques singhalaises ne font pas profession de donner sa biographie détaillée; si ce prince les intéresse c'est qu'il passe pour le principal auteur de la diffusion du buddhisme à Ceylan; les aspects religieux de sa vie ont seuls de l'importance aux yeux de ces écrivains monastiques[1]. D'ailleurs ces tradi-

[1] Comp. la remarque de Târanâtha, trad. allem., p. 29.

tions sont, les unes et les autres, on l'a reconnu dès longtemps, pénétrées d'éléments légendaires, apocryphes au moins pour une grande partie, et à coup sûr bien postérieures par leur rédaction à l'époque dont elles reflètent l'histoire. Le domaine religieux est à peu près le seul sur lequel certaines comparaisons soient possibles. Ce qui donne quelque intérêt aux rapprochements que nous pouvons instituer, si limités qu'ils soient, c'est qu'ils promettent de nous laisser entrevoir dans quel sens, sinon dans quelle mesure, la tradition s'est peu à peu écartée de la vérité.

D'après les chroniques singhalaises, le sacre d'Açoka n'aurait été célébré que quatre années après son avènement. Nous n'avons aucun moyen de contrôler sûrement cette affirmation. Rien n'en démontre l'invraisemblance; on peut dire même que le soin avec lequel le roi, d'accord en cela avec la pratique des chroniqueurs, date expressément de son *abhisheka* les faits dont il nous donne connaissance, semble plutôt indiquer que son sacre, en effet, n'a pas dû coïncider avec sa prise de possession du pouvoir. La tradition est plus suspecte en ce qui touche aux événements qui auraient accompagné cette prise de possession ou qui du moins auraient précédé le sacre. A en croire les Singhalais, Açoka se serait emparé du trône en mettant à mort quatre-vingt-dix-neuf de ses frères; il n'aurait laissé la vie qu'au seul Tishya, entré trois ans plus tard dans la carrière religieuse. Ce crime est démenti par les passages des

inscriptions où il parle de ses frères, de leur résidence dans diverses villes de son empire. Et, en effet, l'accord est loin de régner entre les différentes sources : d'après Târanâtha, c'est six frères que le roi aurait supprimés[1]. Ailleurs, il n'est plus question de ce meurtre; mais il est remplacé par d'autres cruautés : dans l'Açoka avadâna[2], le prince tue ses officiers, ses femmes; il installe un «enfer» où une foule d'innocents sont soumis aux tortures les plus raffinées[3]. D'après un récit singhalais[4], Açoka envoie un ministre pour rétablir les pratiques régulières dans le clergé buddhique que trouble l'intrusion sournoise d'un grand nombre de faux frères brâhmaniques. Irrité contre les moines qui refusent, dans ces conditions, de célébrer l'uposatha, le ministre en décapite plusieurs de sa main; il ne s'arrête qu'au moment où le propre frère du roi vient s'offrir à ses coups. Le roi averti tombe dans de cruelles angoisses de conscience. Au nord, on nous raconte[5] comment Açoka, pour punir la profanation exercée par des mendiants brâhmaniques sur une statue du Buddha, met leur tête à prix; il ne renonce à ces exécutions que le jour où son frère, qui ici s'appelle Vîtâçoka, est, par erreur, tué comme mendiant brâhmanique. Tous ces récits sont à la fois très ana-

[1] Târanâtha, trad. allem., p. 28.

[2] Burnouf, *Introduction*, p. 364 et suiv.

[3] Târanâtha, p. 28 et suiv., contient encore d'autres variantes.

[4] *Mahavamsa*, p. 39 et suiv.

[5] Açoka avadâna, ap. Burnouf, p. 423 et suiv.

logues et très différents. Il est également impossible de prendre une version ni l'autre pour de bonne monnaie historique. On y reconnaît sans peine les développements plus ou moins indépendants de deux thèmes communs. Le premier est l'antithèse entre la conduite criminelle d'Açoka avant sa conversion et sa conduite vertueuse dans la suite; c'est ainsi que l'Açoka avadâna[1] met la conversion d'Açoka en relation directe avec son « enfer », par l'intermédiaire du religieux Samudra. L'autre est le souvenir d'une certaine opposition entre le roi et les brâhmanes; il reparaît dans le récit méridional de sa conversion; elle est attribuée ici à la comparaison, défavorable pour les brâhmanes, qui se fait dans l'esprit du roi entre eux et son neveu Nigrodha, le çramaṇa.

Dans ses inscriptions (xiii), Piyadasi nous édifie lui-même sur les origines de cette conversion. Il nous fait une peinture attristée des violences qui accompagnèrent la conquête du Kaliṅga, les milliers de morts, les milliers de gens inoffensifs emmenés en servitude, les familles décimées, les brâhmanes eux-mêmes n'échappant point aux misères de la défaite. C'est ce spectacle qui le remplit de remords et éveille en lui l'horreur de la guerre. Ici nous sommes sur un terrain historique solide. Il est bien probable que les versions littéraires ne sont que l'amplification tardive de ce noyau de vérité simple et

[1] *Loc. cit.*, p. 367 et suiv.

certaine. Les sentiments dont Piyadasi fait preuve dans le XIIIe édit paraissent exclure l'idée d'une carrière de cruautés et de crimes poursuivie pendant des années entières. Voilà pour le premier thème.

Quant au second, Piyadasi, si je traduis bien la phrase difficile de Sahasarâm, nous déclare lui-même que, après sa conversion, il s'est appliqué à priver les brâhmanes de cette sorte de prestige presque divin[1] dont ils jouissaient dans l'Inde entière. Sans doute, il ne les a pas persécutés violemment, — dans le même temps il approuve l'aumône qui leur est faite, — mais il a dû, par des moyens divers qu'il n'est pas malaisé d'imaginer, marquer ses préférences pour les religieux buddhiques. C'est ce fait sans doute qui, dans la tradition littéraire, s'est transformé en une exclusion absolue, voire en une persécution sanglante des brâhmanes.

Dans les deux cas, la comparaison des monuments avec les légendes ou les chroniques tend à démontrer : 1° que les traditions sont empreintes de grande exagération et pleines d'amplifications arbitraires; 2° qu'elles sont dominées par des préoccupations religieuses et spécialement monastiques, infiniment plus étroites et plus précises qu'elles n'ont jamais existé dans l'esprit et à l'époque de Piyadasi.

[1] Je profite de l'occasion pour réparer une omission accidentelle; relativement à l'assimilation des Brâhmanes aux Devas, que j'admets à S., et pour prouver combien elle était familière aux esprits hindous, je voulais rappeler les passages réunis par A. Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 35 et suiv.

Toutes les autres observations concourent à une conclusion analogue.

Nous savons, par le IIe édit, que Piyadasi se flatte d'avoir répandu en tous lieux les médicaments et les plantes utiles soit pour les hommes, soit même pour les animaux. Dans la rédaction de Buddhaghosha [1], Açoka apprenant qu'un bhikshu est mort faute de médicaments, fait creuser aux quatre portes de la ville des étangs (*pokkharaṇî*) qu'il remplit de médicaments et offre aux moines : d'une part l'exagération est portée à l'absurde, et de l'autre la préoccupation monastique s'accuse clairement. Piyadasi se préoccupe de laisser aux condamnés à mort, avant leur exécution, un délai qui leur permette de songer à leur préparation religieuse; nous voyons d'autre part qu'il a, en plusieurs rencontres, exercé son droit de grâce à l'égard des criminels. Si nous passons au récit de l'Açoka avadâna [2], nous apprenons que Açoka aurait défendu absolument que l'on mît personne à mort; et il prend cette résolution sous l'impression de la mort d'un bhikshu qui n'est autre que son propre frère : toujours l'exagération et la couleur religieuse.

Les légendes du nord et les traditions méridionales représentent Açoka comme un adhérent de ce qui leur apparaît aux unes ou aux autres comme le seul buddhisme orthodoxe. Rien de plus simple. Ce

[1] *Samantapâsâdikâ*, ap. Oldenberg, p. 306.

[2] Burnouf, p. 423-424.

qu'il nous importerait de savoir, c'est dans quelle mesure cette prétention est justifiée.

Depuis Kittoe[1], on a généralement admis que l'inscription de Bhabra reproduirait une lettre adressée par le roi au concile qui, d'après les renseignements singhalais, aurait été tenu à Pâṭaliputra sous le règne d'Açoka. Je dois excepter M. Kern qui, dans sa critique des données relatives à cet événement, arrive à des conclusions très négatives, et considère ce prétendu concile comme une invention[2]. Il est certain du moins que le rapprochement que l'on a admis comme allant de soi, se heurte à plus d'une difficulté. Le roi exprime avec une précision parfaite le but qu'il se propose par cette lettre : c'est que certains enseignements soient répandus le plus possible parmi les moines et parmi les laïques. Il ne parle ni d'une collection générale des enseignements ayant cours sous le nom du Buddha, ni d'aucune des circonstances qui, dans les traditions méridionales, caractérisent le concile de Pâṭaliputra. Est-il admissible que le roi désigne simplement par le nom de *mâgadha sañgha* une assemblée solennelle, exceptionnellement réunie, comme nous la dépeignent les témoignages singhalais ? La façon même dont le roi assimile l'autorité de ses ordres à l'autorité de la parole du Buddha rend peu vraisemblable, étant données la piété et l'orthodoxie dont il se vante, qu'il s'adresse à un concile assemblé pour codifier cette parole du

[1] Cf. Burnouf, *Lotus*, p. 325

[2] Kern, II, 278 et suiv.

Buddha. Le roi, en une occasion si grave, n'eût certainement pas employé un langage si uni, si dégagé de toute allusion à la circonstance qui provoquait son intervention. Je crois donc que, dans cette lettre, Piyadasi s'adresse simplement au clergé du Magadha, ou, comme je l'ai conjecturé, au clergé buddhique en général, pour lui recommander la diffusion active des enseignements attribués au Buddha. Et, loin d'admettre que l'édit démontre la réalité historique du concile, je serais bien plus disposé à croire, ici encore, que le souvenir des efforts faits par Açoka pour répandre la doctrine buddhique et stimuler le zèle de ses prédicateurs naturels, s'amplifiant et se précisant avec le temps dans le sens scolastique, a été ou l'origine ou le point d'attache de la tradition sur le concile prétendu.

Une des deux œuvres capitales attribuées par les Singhalais à ce synode, est l'initiative qu'il aurait prise d'envoyer dans toutes les directions des missionnaires chargés de propager la bonne loi. Là encore tout porte à penser que la chronique confisque au profit du clergé un honneur qui, en réalité, appartient au roi. L'édit de Sahasarâm-Rûpnâth (*aṁtâ pi ca jânaṁtu*) prouve que Piyadasi s'était, en dehors de tout concile, préoccupé de la propagande à l'étranger. Si j'ai bien interprêté la suite de l'édit, il aurait, en un peu plus d'un an de zèle religieux, expédié des missionnaires (*vivuthas*) aussi loin que possible dans toutes les directions. Nous voyons en tous cas, par le XIIIe édit, qu'il dépêchait des envoyés

(*dûtas*), pour répandre ses idées religieuses, et qu'il se flattait d'avoir, dès cette époque, obtenu à cet égard certains résultats. Il n'est guère douteux que la tradition monastique, sous l'empire de ses préoccupations spéciales, a transporté au clergé une action qui, en vérité, est partie du souverain[1].

Dans la légende, Açoka apparaît comme un adorateur fervent des reliques du Buddha, comme un grand constructeur de stûpas. A cet égard les monuments ne nous permettent pas d'être affirmatifs. Je ne puis que persévérer, malgré les objections de M. Bühler, dans mon explication du IVe édit; la description qu'y fait Piyadasi s'applique, suivant moi, à des fêtes religieuses célébrées après sa conversion. A propos de ces processions, j'avais appliqué le mot *vimâna*, dans *vimânadasanâ*, à des châsses chargées de reliques; j'avoue que cette interprétation, nécessairement conjecturale, me paraît aujourd'hui moins probable : il serait peu digne du zèle d'un néophyte de mettre, si on les prenait dans ce sens, les *vimânadasanâ* sur la même ligne que les *hastidasanâ*, les *agikhaṁdhâni*, etc. Je pense donc que nous n'avons dans

[1] Il est un point important et curieux sur lequel nos inscriptions ne nous permettent pas de nous faire un jugement certain, je veux parler de l'introduction du buddhisme à Ceylan. Pyadasi ne cite jamais *Taṁbapaṇṇi* que comme une limite extrême. Il me paraît cependant qu'il faut comprendre la grande île dans les pays évangélisés par ses soins. Autre chose est de savoir si elle a été réellement convertie dès cette époque, si ç'a été par son propre fils, etc. Et, à cet égard, le silence des monuments semble assez peu favorable à l'autorité des traditions.

les monuments aucune preuve que Piyadasi ait pratiqué le culte des reliques. Nous avons moins encore la preuve du contraire.

Il est, en revanche, un point sur lequel nous sommes en droit d'accuser résolument d'anachronisme la tradition littéraire. D'après les Singhalais, le canon des écritures sacrées aurait, dès l'époque d'Açoka, été fixé par deux conciles succesifs. Ce fait me paraît inconciliable avec le langage que tient le roi à Bhabra. Sans doute plusieurs des titres qui sont cités dans cette tablette se retrouvent dans les écritures pâlies, et l'exemple du *Râhulovâdasutta* est de nature à faire admettre *a priori* pour les autres titres que le roi avait réellement en vue des enseignements très analogues à ceux dont le texte nous a été conservé par écrit. M. Oldenberg[1] fait remarquer d'autre part que le roi n'avait pas nécessairement la prétention de citer *tous* les enseignements du Buddha dont il reconnaissait l'autorité. Il faut avouer pourtant que, s'il avait existé dès lors un corps d'écritures défini et consacré, il serait absolument extraordinaire que Piyadasi choisît, pour résumer l'ensemble des enseignements buddhiques, des morceaux aussi peu caractéristiques, aussi courts, aussi dépourvus d'importance dogmatique que paraissent être ceux qu'il cite, et cela, sans même faire une allusion aux grandes collections dont le titre seul eût été infiniment plus significatif, et qu'il était si naturel d'évoquer en

[1] *Mahâvagga*, préf., p. xl, note.

s'adressant à la représentation la plus haute du clergé et de toute l'église buddhique. On remarquera du reste que les termes employés par le texte, *suneyu*, *upadhâlayeyu*, se réfèrent uniquement à une transmission orale.

Ces indications seraient incomplètes, si nous n'examinions dans quelle mesure elles sont confirmées par les doctrines que professe l'auteur des inscriptions.

Dans l'édit spécial de Bhabra, le langage de Piyadasi est, sur plusieurs points caractéristiques, conforme aux habitudes du buddhisme littéraire. Non seulement le roi s'adresse au clergé, *saṁgha*, il le salue par une formule que consacrent en pareille occurrence les écrits canoniques; il commence par une profession de foi (*pasâda*) à la trinité buddhique, Buddha, Dharma et Saṁgha; il fait allusion à la quadruple division des fidèles en bhikshus et bhikshuṇîs, upâsakas et upâsikâs; enfin il se réfère à certains morceaux religieux dont, on l'a vu, plusieurs au moins se retrouvent, sous une forme plus ou moins équivalente, dans le tripiṭaka.

Dans les autres inscriptions les points d'attache avec le buddhisme de nos livres sont moins apparents.

La grande prétention de Piyadasi c'est d'enseigner, de répandre et faire fleurir le *dhaṁma*. Le mot revient si fréquemment dans ses inscriptions, il y a une importance si caractéristique, qu'il est indispensable d'en fixer la portée. La note rapide que je lui ai consacrée dès le début de cette étude (I, 48 suiv.) a

besoin d'être à la fois précisée et élargie. Des définitions ou descriptions que nous en donne le roi, il ressort que *dhaṁma* désigne ordinairement pour lui ce que nous appellerions les devoirs moraux.

D'après la définition du IIe édit de D., le dhaṁma consiste dans « l'absence du mal (*âsinava*), l'abondance des actes méritoires, la pitié, la charité, la véracité, la pureté de la vie ». Le VIIIe ajoute la « douceur ». Plusieurs énumérations résument les devoirs principaux qui constituent les points essentiels de l'enseignement du dhaṁma : l'obéissance aux pères et mères (éd. III, IV, XI. D. VIII), aux vieillards (éd. IV. D. VIII), aux gurus (D. VIII), les égards envers les gurus (éd. IX), envers les brâhmanes et les çramaṇas (éd. IV. D. VIII), envers les parents (éd. IV) et jusqu'envers les esclaves et les serviteurs (éd. IX, XI. D. VIII), la charité à l'égard des brâhmanes et des çramaṇas (éd. III, IX), des amis, des connaissances et des parents (éd. III, XI), et, en un passage (éd. III), outre l'*apavyayatâ* (?) dont le sens n'est pas encore déterminé d'une manière satisfaisante[1], la modération dans les paroles; partout, le respect de la vie des animaux (éd. III, IV, IX, XI)[2].

[1] L'explication tentée par M. Bühler ne me paraît satisfaisante ni au point de vue de la forme (ce locatif serait sans analogue dans le reste des inscriptions) ni au point de vue du sens qui demeure entièrement hypothétique. Quant à la traduction « modestie », proposée par M. Pischel, il l'a lui-même entourée des réserves les plus expresses.

[2] Les idées morales qu'exprime ailleurs Piyadasi, quand il assure que la vertu est d'une pratique difficile (éd. V, VI, X, etc.), quand

Il n'y a rien là d'exclusivement buddhique. Ainsi Piyadasi peut-il dire que les rois ses prédécesseurs ont travaillé en vue du progrès du dhamma (D. vii).

Le xiii[e] édit contient une énumération toute semblable à celles qui résument ailleurs l'enseignement du dhamma; c'est pour affirmer que les vertus qu'elle rappelle sont souvent pratiquées indifféremment par des adhérents de tous les dogmes religieux : « Partout, dit le roi, habitent des brâhmanes, des samaṇas ou d'autres sectes, ascètes ou maîtres de maison; parmi ces hommes, quand on veille à leurs besoins (?)[1], règne l'obéissance aux supérieurs, l'obéissance aux pères et mères, la docilité envers les amis, les camarades, les parents, les égards pour les esclaves et les serviteurs, la fidélité dans les affections. » Le dhamma est ici indirectement rapporté à toutes les sectes; c'est ce *sâra*, cette « essence » qui leur est commune à toutes, comme le dit Piyadasi au xii[e] édit, et dont il souhaite par-dessus tout le progrès. « C'est pourquoi l'harmonie est désirable; il faut que tous entendent et apprennent à pratiquer le dhamma de la bouche les uns des autres[2]. »

il déclare qu'il considère comme son devoir de faire le bonheur du monde (éd. vi), qu'aucune gloire ne vaut à ses yeux la pratique du dhamma (x), aucune conquête les conquêtes faites au profit du dhamma (xiii), quand il constate (D. iii) que l'emportement, la dureté, la colère, l'orgueil sont les sources du péché : toutes ces observations sont d'un caractère bien général; elles n'ajoutent rien à ce que nous apprenons d'autre part.

[1] La lecture *vihitâ pujâ* que propose M. Bühler, au lieu de *vihitathesu*, ne paraît pas encore bien certaine.

[2] Éd. xii. Je crois maintenant que c'est ainsi qu'il faut entendre

Et cependant l'édit de Bhabra témoigne que l'emploi spécialement buddhique de *dhaṁma* était familier à Piyadasi, que le mot était dès lors associé aux deux autres termes, Buddha et Saṁgha, pour constituer la formule trinitaire des buddhistes. Il y a plus : partout, Piyadasi met l'idée du *dhaṁma* en relation directe avec sa conversion positive au buddhisme : il définit la première au XIIIe édit par les mots *dhaṁmavâye dhaṁmakâmatâ dhaṁmânusathi;* dans la seconde, son « départ pour la Saṁbodhi » se manifeste par la *dhaṁmayâtrâ.* Au IVe édit, dans la phrase.... *piyadasino râño dhaṁmacaraneṇa bherîghoso aho dhaṁmaghoso vimânadasaṇâ ca...., dhaṁmacaraṇa* s'applique nécessairement à la conversion du roi[1] et désigne spécialement son adhésion au

ce membre de phrase (l. 7). Le roi ne distingue jamais entre divers *dhaṁmas*, et ne prend pas le mot pour désigner indifféremment une croyance quelconque. Il est bien difficile d'admettre qu'il le fasse dans ce passage unique. Je préfère donc faire dépendre *añamañasa*, non de *dhaṁmaṁ* mais de *sruneyu* et *susuṁseraṁ*, le génitif prenant ainsi une valeur équivalente à celle qu'aurait l'ablatif, ce qui n'est pas pour nous surprendre. Dans la phrase finale de l'édit, je ne puis qu'accepter la correction de M. Bühler; je prends donc *âtpapâsaṁḍa* comme signifiant : « la croyance propre à chacun » et non « ma propre croyance ».

[1] M. Bühler qui conteste certains détails de ma traduction est au fond d'accord avec moi sur ce point. Que l'on traduise avec lui « in Folge seiner (Bekehrung zur) Erfüllung der Gesetzes », ou, comme j'ai fait littéralement, « grâce à l'observance de la religion (par Piyadasi) », le sens est essentiellement le même, et de part et d'autre, on admet que l'allusion porte sur la conversion du roi au buddhisme, que, par conséquent, l'expression *dhammacaraṇa* caractérise suffisamment aux yeux du roi la pratique de la religion buddhique. C'est dans la manière de comprendre l'absolutif *dasayitu* que je

dhaṁma buddhique; elle trouve son expression dans des cérémonies qui relèvent du culte. Ce qui n'empêche que, presque aussitôt, *dhaṁmacaraṇa* ne désigne simplement la pratique des devoirs moraux, conformément à la valeur ordinaire qu'a le mot *dhaṁma* dans la bouche du roi.

Devons-nous en conclure que *dhaṁma* prenne successivement dans nos inscriptions deux sens différents? Ils seraient rapprochés et confondus de telle manière que, *a priori*, l'explication n'est guère vraisemblable. D'autre part, Piyadasi professe à coup sûr un large esprit de tolérance : il souhaite que toutes les sectes religieuses habitent partout en pleine liberté, parce que toutes poursuivent l'asservissement des sens et la pureté de l'âme (VII). Mais, si libérales que soient ses intentions, elles ne vont pas jusqu'à l'indifférence. Il n'hésite pas à interdire les sacrifices sanglants[1], si chers qu'ils puissent être à ces mêmes brâhmanes auxquels il se vante de faire

cesse d'être d'accord avec M. Bühler : il insiste sur le sens *passé* qu'implique la forme et applique l'allusion aux fêtes données par le roi avant sa conversion. A vrai dire le point est d'importance médiocre; mais je ne puis m'empêcher de persévérer dans mon interprétation. Il est pour moi indubitable que, si le roi avait entendu établir l'opposition que l'on admet entre le *bherîghoso* actuel et ses anciennes fêtes religieuses, il l'eût marqué plus nettement dans les termes, dans le mouvement de la phrase. Pour ce qui est de l'emploi de l'absolutif avec un sens équivalent au participe présent, M. Bühler sait mieux que moi qu'il est de tous les instants.

[1] Les lectures nouvelles fournies par le Paṇḍit Bhagwânlâl et M. Bühler mettent hors de conteste l'interprétation qu'ils ont donnée de *prajûhitaviyaṁ* et de ses équivalents; il faut à cet égard rectifier ma traduction.

l'aumône; il déconseille et ridiculise les cérémonies et les rites, consacrés par l'usage brâhmanique, qui se célèbrent aux mariages et aux naissances, dans les maladies ou au moment de partir en voyage.

Dans l'édit de Sahasarâm, la phrase sur les *misaṁdevâ* et les *amisaṁdevâ*, en supposant que l'on n'admette pas ma traduction comme définitive, exprime certainement une idée de polémique à l'égard des croyances différentes de celle du roi[1]. Il est certain, comme le fait remarquer M. Bühler (p. 15), que le respect pour la vie des animaux est un trait commun dans l'Inde à plusieurs religions; il me semble pourtant ressortir du soin même avec lequel le roi limite et précise à cet égard ses volontés (D. v), qu'il n'obéissait pas à une inspiration générale, mais à un dogme cher à sa doctrine personnelle et dont il impose la pratique même à des gens qui ne s'en soucient guère. Le choix des jours réservés est caracté-

[1] M. Kern (p. 312 et suiv.) juge que les termes dans lesquels Piyadasi s'exprime à l'égard des Brâhmanes nous autorisent à rejeter l'indication de la chronique singhalaise, d'après laquelle Açoka aurait, au moment de sa conversion, cessé de nourrir des brâhmanes et leur aurait substitué des çramaṇas. Je le trouve bien affirmatif. Autre chose est de tolérer les brâhmanes, de leur faire l'aumône, autre chose, de s'en entourer d'une façon régulière et constante, dans son palais même. Je ne vois pour ma part aucune incompatibilité absolue entre le langage du roi et le souvenir des buddhistes du midi. Je n'ai pas besoin d'ajouter que je n'attache pas à ce détail une importance capitale. La défaveur que je crois que le roi reconnaît lui-même avoir témoignée aux brâhmanes peut évidemment s'être manifestée d'autre façon.

ristique. Il se rapporte clairement aux fêtes du calendrier religieux des buddhistes[1].

Ce conflit de sentiments ou d'expressions n'est qu'apparent. Il y a une manière, et je crois qu'il n'y en a qu'une, de tout concilier. Il est certain que le sens de *dharma, dhaṁma,* a été petit à petit circonscrit et précisé par les buddhistes dans un emploi technique; au lieu de *loi, loi morale, vertu,* en général, le mot, prenant pour eux une signification spéciale, a désigné d'abord la loi propre aux buddhistes, les prescriptions morales et les principes dogmatiques tels qu'ils les entendent, ensuite les écritures mêmes où sont consignés ces principes et ces prescriptions. Mais rien ne nous force à admettre qu'une pareille acception ait été fixée dès le temps de Piyadasi, ni que, dès cette époque, même dans la formule *buddha, dharma, saṅgha,* le mot ait signifié autre chose que « la loi morale ». Sous ce point de vue, la littérature réputée orthodoxe nous offre, dans un de ses ouvrages reconnus comme les plus anciens, des rapprochements instructifs, et je suis étonné qu'on n'ait pas songé plus tôt à rapprocher de nos inscriptions le langage du Dhammapada pâli.

En ce qui concerne d'abord l'emploi du mot *dhaṁma*, le Dhammapada, de même que nos textes, le connait dans la formule toute buddhique du *triçaraṇa* (v. 190); cependant les épithètes dont il y est ordinairement accompagné, *ariyappavedita* (v. 79)

[1] Cf. Kern, *Geschied. van het buddh.*, II, 206 et suiv.

sammadakkhâta (v. 86), *uttama* (v. 115), *sammâsaṁbuddhadesita* (v. 392), montrent bien qu'il n'est pas immobilisé dans une acception étroite et technique. On en peut juger du reste par les vers 256 et suiv., où le mot est appliqué exactement comme le pourrait faire Piyadasi, par le vers 393 qui est si bien dans le ton de nos monuments :

yamhi saccaṁ ca dhaṁmo ca so sukhî so ca brâhmaṇo.

Le sens se généralise encore davantage dans des passages comme 167-169 et dans les cas où le mot est employé au pluriel, comme vers 1, 82, 273, 278-279, 384. *Saddhamma* sert plus particulièrement à désigner la loi buddhique (v. 60, 182); mais on peut juger par le vers 364 à quel point les deux termes *dhaṁma* et *saddhaṁma* se rapprochent et se confondent :

dhaṁmârâmo, dhaṁmarato, dhaṁmaṁ anuvicintayaṁ
dhaṁmaṁ anussaraṁ bhikkhu saddhaṁmâ na parihâyati.

Le vers 183 :

sabbapâpassa akaraṇaṁ kusalassa upasampadâ
sacittapariyodapanaṁ : etaṁ buddhâna sâsanaṁ

ne peut manquer de remettre en mémoire le passage du IIe édit sur colonnes, où Piyadasi définit le *dhaṁma : apâsinave bahukayâne*, etc.

Le ton général et les points principaux de l'enseignement moral présentent de part et d'autre les analogies les plus sensibles. Je n'en puis relever que quelques traits. Sur la nécessité d'un effort persévé-

rant pour avancer dans la vie morale, le roi revient avec une insistance (éd. VI, X, etc.) qui n'est pas moindre dans le Dhaṁmapada; il suffirait de citer le chapitre sur l'appamâda (v. 21 et suiv.). Comparez vers 7, 116, etc. Je citerai encore le vers 23, où l'épithète *daḷhaparakkama* rappelle ce mot *parâkrama* employé par le roi avec une si visible prédilection; les vers 24, 168, 280 pour un emploi du thème *utthâ* comparable à celui qu'en font nos inscriptions (G. VI, 9 et 10 et peut-être J., éd. dét. I, 7); enfin le vers 163 où la remarque *sukarâni asâdhûni* fait exactement pendant aux idées exprimées dans notre V^e^ édit. Des deux côtés on inculque la nécessité de l'examen intérieur (Dhammap., v. 50; D. III), les égards pour tous et en particulier le respect des vieillards (Dhammap., v. 109; éd. IV, V, IX etc.), la réserve dans les paroles (Dhammap., v. 133; éd. III, XII). Le vers 234 qui fait de la véracité, de la mansuétude, de la charité, les trois vertus fondamentales, se compare aux deux passages du IIe et du VIIe-VIIIe édit sur colonnes qui rapprochent de même *sace, dayâ, dâne.* Si le roi recommande l'*ahiṁsâ* et supprime de sa table la chair des animaux, le Dhammapada exalte les munis *ahiṁsakas* (v. 225) et recommande une exacte tempérance (v. 7, al.).

Les coïncidences les plus frappantes sont peut-être celles qui portent sur des détails de forme. La formule affectionnée par le roi, *sâdhu dânaṁ*, etc., se retrouve dans le Dhammapada, vers 35 : *cittassa*

damatho sâdhu, vers 360 : *cakkhunâ saṁvaro sâdhu*, etc. Des IXe et XIe édits, on rapprochera le vers 354 :

sabbadânaṁ dhammadânaṁ jinâti, etc.;

de l'emploi fréquent du thème *ârâdh*, l'expression du vers 281, *ârâdhaye maggaṁ;* de la locution *dhaṁmaṁ anuvaṭṭati*, le *dhaṁmânuvattino* du vers 86; de *dhaṁmâdhiṭhâne* à Dh. (v, 26), *dhaṁmaṭṭha* des vers 217, 256 et suiv.; de *dhaṁmarati* à Kh. et K. (XIII, 16 et 12, cf. la fin du VIIIe édit), la recommandation du vers 88 : *tatrâ*(scil. *dhamme*)*bhiratiṁ iccheya*.

Les vers 11-12

asâre saramatino sâre ca asâradassino, etc.

témoignent au moins d'un usage du mot *sâra* extrêmement analogue à celui qui se révèle dans le XIIe édit à propos de la *sâravaḍhi*. Piyadasi se propose l'enseignement du dhaṁma : *dhaṁmasa dîpanâ* (XIIe éd.); c'est, suivant le vers 363, la fonction même du bhikshu : *atthaṁ dhaṁmañca dîpeti;* il ne voit de vraie gloire que dans la diffusion du dhaṁma (Xe éd.); suivant le Dhammapada (v. 24)

. . . . . dhaṁmajîvino
appamattassa yaso bhivaḍḍhati;

c'est dans le dhaṁma qu'il place le bonheur (D. 1, 9, etc.); d'après le vers 393 du Dhammapada,

yamhi saccañ ca dhammo ca so sukhî. . .

Pour le roi ce bonheur est à la fois le bonheur en ce monde et le bonheur dans l'autre; c'est la formule

même de la récompense qu'il promet sans se lasser; elle se retrouve non moins fréquente dans le Dhammapada, vers 16, 132, 168, 177.

L'esprit de tolérance du roi n'est pas lui-même étranger au livre canonique. Non seulement le vers 5 y recommande d'une façon générale la mansuétude, l'oubli des haines; loin de traiter en ennemis le brâhmane et le brâhmanisme, il en rapproche le nom de celui du bhikshu :

santo danto niyato brahmacârî
sabbesu bhûtesu nidhâya daṇḍaṁ
so brâhmaṇo so samaṇo sa bhikkhu (v. 142).

A côté du Bhikkhuvagga, il consacre tout un chapitre à exalter, sous le nom du brâhmane, la perfection telle qu'il la conçoit, et pourtant il n'oublie pas que le brâhmane est le représentant d'un culte différent (v. 392). Ce culte, il ne le réprouve pas violemment, mais, comme le fait Piyadasi à l'égard des cérémonies (*maṁgala*), il en proclame l'inutilité, v. 106-107. Il rapproche enfin la *sâmaññatâ* et la *brâhmaññatâ*, la qualité de çramaṇa et la qualité de brâhmane (v. 332), comme le roi lui-même associe brâhmanes et çramaṇas.

Ces comparaisons sont loin d'épuiser le nombre des rapprochements possibles: surtout elles ne peuvent rendre cette impression générale qui a bien aussi sa valeur et qui ne peut résulter que de la lecture parallèle des deux séries de textes. Telles qu'elles sont, elles me paraissent de nature à justifier une

conclusion importante : c'est que les idées et le langage qui se manifestent, au point de vue religieux, dans nos inscriptions, ne peuvent pas être considérés comme l'expression isolée de convictions ou de conceptions individuelles. Un livre réputé canonique nous en offre l'équivalent assez exact pour nous donner le droit de penser qu'ils correspondent à un certain état du buddhisme, antérieur à celui qui a trouvé son expression dans la plupart des livres qui nous sont parvenus, qu'ils correspondent à une certaine période dans le développement chronologique de la religion de Çâkya.

Justement, certains indices semblent de nature à rapprocher Piyadasi et le Dhammapada.

Nous sommes assez accoutumés à voir les rois de l'Inde porter plusieurs noms différents pour que la double dénomination de Piyadasi et d'Açoka ne puisse nous surprendre. Encore serait-il curieux d'en découvrir la cause particulière, d'autant plus que le mot Açoka n'est point, par sa signification ou son fréquent usage, de ceux qui paraissent désignés pour cet emploi de surnom. Nous avons vu comment la chronique singhalaise assure que Açoka prit le nom de Dhammâsoka au moment de sa conversion au buddhisme. Il est croyable, en effet, que son vrai nom était Priyadarçin, puisque c'est le seul qu'il s'applique lui-même. On serait ainsi amené à penser que, en réalité, le roi ne prit qu'à sa conversion le nom d'Açoka ou Dharmâçoka, qu'il jugea inopportun de l'employer dans ses monuments et

d'apporter au milieu de son règne un changement si considérable dans le protocole de sa chancellerie; mais, d'autre part, ce nom, naturellement cher aux buddhistes dont il rappelait et consacrait le triomphe, s'établit dans leur souvenir, au point de rejeter dans l'ombre celui qu'avait porté le roi dans ces premières années, antérieures à sa conversion, que la tradition littéraire nous peint sous des couleurs si sombres. Cette conjecture, qui paraît expliquer assez bien les faits qui sont en jeu, m'est inspirée par deux ordres de passages que je relève dans le Dhammapada. Le mot *çoka* « chagrin » est employé par le Dhammapada avec une apparente insistance, par exemple dans les vers 212-216, conçus sur ce type commun :

Piyato jâyatî soko piyato jâyatî bhayaṃ
piyato vippamuttassa natthi soko kuto bhayaṃ;

et au vers 336 :

yo ve taṃ sahatî jammiṃ taṇhaṃ loke duraccayaṃ
sokâ tamhâ papatanti udabindu va pokkharâ.

Au vers 195, les buddhas et les çrâvakas reçoivent l'épithète *tiṇṇasokapariddava.*

De cet emploi de *soka* se déduit l'adjectif *asoka*, comme dans le vers 412 :

yodha puññaṃ ca pâpaṃ ca ubho saṃgaṃ upaccagâ
asokam virajaṃ suddhaṃ tam ahaṃ brûmi brâhmaṇaṃ.

Le mot se retrouve au vers 28 :

pamâdaṃ appamâdena yadâ nudati paṇḍito
paññâpâsâdam âruyha asoko sokiniṃ pajaṃ
pabbataṭṭho va bhummaṭṭhe dhîro bâle avekkhati.

La même pensée est exprimée au vers 172 :

yo ca pubbe pamajjitvâ pacchâ so nappamajjatī
so imañ lokañ pabhâseti abbhâ mutto va candimâ.

La première stance comprend six pâdas, ce qui est de nature à faire supposer d'abord quelque interpolation; et en effet le double pâda du milieu *paññâpâsâdam*, etc., se peut supprimer sans en rien altérer le sens général; il paraît d'ailleurs manquer dans la version que reproduit la traduction chinoise[1]. A vrai dire, il se relie assez mal à l'ensemble de la phrase; il y faudrait au moins un *va* ou *iva*. J'ai peine à croire que ce demi-vers ne soit pas une addition destinée à expliquer et à compléter la pensée générale par une allusion à notre Açoka-Piyadasi. Sous ce jour, l'emploi de *paja* qui désigne bien les « sujets » d'un roi, l'emploi de cette figure peu commune, *paññâpâsâda* « le palais de la Sagesse », prennent une signification nouvelle. Bien que porté à admettre que le demi-vers en question est une addition, qu'il ne faisait point d'abord partie intégrante de la stance, j'imagine qu'il n'en fausse pas le sens et que peut-être le premier auteur avait en effet en vue l'allusion qu'il exprime. La pensée d'une pareille allusion dans la stance 172 explique fort bien ce que, dans toute autre hypothèse, l'expression *imañ lokañ pabhâseti* aurait, dans ce vers et dans le suivant, d'excessif et d'emphatique. J'ajoute que ce précédent me semble de nature à éveiller, à l'égard des vers 212

[1] Cf. le *Dhammapada* de Beal, p. 70.

et suivants cités tout à l'heure, une idée analogue, et l'on peut se demander si, dans le premier, qui a servi de prototype aux autres, l'opposition entre *piya* et *çoka* ne s'inspire pas précisément d'un jeu d'esprit sur le double nom de Piyadasi et Açoka.

Ces indices sont répandus un peu partout dans l'ouvrage; ils se confirment les uns les autres; et l'on en peut, je crois, inférer que la composition générale du livre, je ne dis pas sa fixation définitive, ni surtout sa rédaction sous la forme qui nous est parvenue, remonte à un temps peu éloigné de Piyadasi, à une époque où son souvenir était encore vivant. Ce n'est pas le lieu de rechercher s'il s'y pourrait découvrir d'autres présomptions qui fussent de nature à confirmer les nôtres. Il suffira de constater que, par des raisons absolument différentes, on a généralement considéré le Dhammapada comme un des textes buddhiques les plus anciens[1]. Je ne prétends cependant attribuer à l'hypothèse que j'ai été amené à signaler ni plus de certitude ni plus d'importance qu'il ne convient. Je reviens à ma conclusion générale sur le buddhisme de Piyadasi.

A mon avis, nos monuments sont les témoins d'un état du buddhisme, sensiblement différent de ce qu'il est devenu plus tard; il nous y apparaît comme une doctrine toute morale, médiocrement préoccupée de dogmes particuliers et de théories abstraites, peu embarrassée d'éléments scolastiques et monastiques, peu portée à insister sur les divergences qui

[1] Cf. Fausböll, préf., p. VI et suiv.

la séparent des religions voisines, prompte à accepter les termes et les formes consacrées quand elles n'offensent pas son idéal moral, dépourvue encore de textes fixés par l'écriture et à coup sûr d'un canon régulièrement défini. Autant qu'il nous est possible d'en juger, le caractère des quelques morceaux énumérés par Piyadasi à Bhabra s'accorde tout à fait avec un pareil état du buddhisme. Une autre remarque encore a son prix : nulle part, dans les récompenses qu'il offre en perspective à la vertu, Piyadasi ne fait allusion au *nirvâṇa;* c'est toujours du *svarga* qu'il parle (éd. VI, IX; Dh. éd. dét. I); sans doute le roi peut choisir de préférence un terme familier à tous les esprits, plus aisément commun à toutes les doctrines. Malgré tout, ce silence absolu me semble significatif; il indique bien une époque antérieure aux développements métaphysiques et spéculatifs.

L'histoire du buddhisme implique, suivant moi, une période, encore voisine des origines, marquée d'un caractère plus populaire, moins déterminée au point de vue dogmatique, moins isolée au point de vue légendaire, où a dû se manifester librement l'originalité essentielle de la doctrine, qui est fondée sur la prédominance conquise par la préoccupation morale sur les pratiques et les œuvres de la liturgie. Cette période me paraît être une sorte de postulat historique nécessaire; je crois que les inscriptions de Piyadasi nous en conservent la trace, le témoignage direct.

Les choses changèrent bientôt d'aspect; et les traits particuliers de cette époque ancienne se brouillèrent vite dans la tradition. C'est ce qui ressort des quelques comparaisons que nous avons pu instituer entre le témoignage des monuments et les données littéraires. Le caractère même et la personne d'Açoka ont subi, dans la légende ou dans la chronique, des altérations analogues à l'évolution qui s'est produite après lui.

Açoka y est devenu un type sans individualité et sans vie, son histoire un thème de légendes édifiantes, son nom un point d'attache pour des développements moraux. On a noirci sans mesure ses commencements pour mieux faire ressortir les vertus que lui aurait inspirées sa conversion; on a modelé la fin de sa carrière, en le mettant aux pieds du clergé, en le représentant comme une sorte de maniaque de l'aumône, sur un idéal de perfection monastique qui paraît admirable aux Hindous mais qui n'est pas pour nous séduire. Ses inscriptions ne fournissent à ces données exclusives aucune confirmation. M. Kern, influencé par la légende, estime bien que, vers sa fin, Piyadasi se montre intolérant et bigot[1]; il découvre dans les derniers édits l'expression d'un véritable fanatisme; le ton et la suite des idées feraient naître la pensée que l'esprit du prince a dû baisser, et, si tous ses édits portent plus ou moins des traces d'un esprit troublé, les derniers morceaux seraient des spécimens

[1] Kern, II, 307 note.

de bavardage insensé[1]. Ce jugement repose essentiellement sur cette idée fausse que l'édit de Sahasarâm appartiendrait aux derniers temps du règne de Piyadasi. J'avoue que, pour ma part, je n'y puis découvrir aucun prétexte à des accusations si véhémentes. Mais M. Kern est, en général, très dur pour le pauvre Piyadasi : quand il juge que le XIII[e] édit, celui qui a trait à la conquête du Kaliṅga, laisse une impression d'« hypocrisie »[2], je ne puis m'empêcher de craindre qu'il n'obéisse à une mauvaise humeur préconçue contre un roi dont le *cléricalisme* l'agace.

Le caractère de Piyadasi a été en général apprécié plus favorablement. On ne saurait, ce me semble, nier sans injustice qu'il fait preuve, dans ses édits, d'un esprit de modération, d'une élévation morale, d'un souci du bien public, qui méritent l'éloge. Il possédait d'origine un goût d'entreprise, des qualités énergiques dont témoigne la conquête du Kaliṅga. Sa conversion n'a-t-elle pas compromis la vigueur native de son tempérament? La chose est d'autant plus possible que c'est l'effet qu'a généralement produit le buddhisme, non pas seulement sur des individus, mais sur des nations entières. De là à en faire l'être enfantin et gâteux que l'on dit, il y a loin. C'est le sentiment religieux qui lui a inspiré l'idée de graver des inscriptions dans tout son empire. Nous ne l'apercevons ordinairement que sous cet

[1] Kern, II, p. 319.
[2] *Ibid.*, p. 315.

aspect; mais la volonté qu'il exprime en si grand détail d'être continuellement tenu au courant des affaires, de les expédier sans retard, ne donne pas l'idée d'un prince fainéant.

J'ai peur aussi que, à certains égards, il ne porte, au delà de toute équité, la responsabilité de la langue assez lourde et maladroite qu'il parle dans ses monuments. Évidemment la langue, la prose tout au moins, n'avait pas encore de son temps, conquis cette expérience, cette liberté d'allures qui donnent à la pensée un tour net et précis. Sa phrase est souvent brève, heurtée même, toujours peu variée. C'est un navigateur novice qui n'aime pas à s'éloigner de la côte. Quand, par malheur, il s'embarque dans une période, il n'en sort qu'à grande peine; l'aisance lui manque complètement. Le vêtement mal ajusté fait tort à l'esprit qui s'y embarrasse. Cet esprit ne fut peut-être ni très vaste ni très ferme; il fut certainement animé d'intentions excellentes, plein de l'idée du devoir moral et de sentiments d'humanité. Par les efforts de diverse nature dont il puisa l'inspiration dans son zèle pieux, par ses relations avec les peuples étrangers à son empire, avec les populations les plus reculées de la presqu'île, par les monuments épigraphiques ou autres dont il fut le créateur, Piyadasi rendit certainement des services à la culture générale de l'Inde. Ce sont des mérites dont il faut lui tenir compte.

II.

La langue de nos inscriptions ne présente guère, surtout au point de vue grammatical, d'obscurités impénétrables. Elle est largement éclairée par la comparaison des idiomes analogues qui nous sont familiers par la littérature. Cependant les particularités orthographiques ou dialectales qui distinguent les différentes versions, la place chronologique qui appartient à nos monuments, prêtent à leur étude philologique une importance sur laquelle il n'est pas besoin d'insister.

Je me propose de résumer d'abord, dans un inventaire aussi condensé que possible, tous les phénomènes grammaticaux dignes d'intérêt; j'en tirerai, dans une seconde partie, les conclusions générales; je m'efforcerai de déterminer la vraie nature des procédés orthographiques, de marquer la portée des différences dialectales, de grouper les indices qui sont propres à éclairer l'état du développement linguistique au milieu du IIIe siècle.

La condition présente des pierres ne permet pas d'espérer, malgré des progrès incessants dans le déchiffrement, que les textes soient jamais fixés avec certitude. Nos fac-similés sont encore, au moins pour plusieurs versions, d'une insuffisance regrettable.

Il n'est donc pas possible d'établir une statistique véritable des formes; et il est entendu que plusieurs

des faits qui vont être énoncés, s'ils sont rares et exceptionnels, ne sont pas à l'abri du doute. Par bonheur, les phénomènes caractéristiques reparaissent assez souvent pour se laisser solidement établir; et ce qui reste d'incertitude n'est pas pour compromettre les inductions générales.

1° LA GRAMMAIRE DES INSCRIPTIONS.

GIRNAR.

PHONÉTIQUE.

VOYELLES.

Changements quantitatifs. — Sauf quelques cas spéciaux, je ne fais pas rentrer ici, ni dans la suite, sous cette rubrique, les mots dans lesquels l'allongement ou le raccourcissement est compensatif et s'explique soit par la simplification, soit par le redoublement de la consonne suivante. Il va sans dire que, parmi les changements de quantité signalés, un grand nombre peuvent être et ne sont qu'apparents, étant imputables à des inadvertances des graveurs ou à des lectures inexactes.

Voyelles allongées. — *Ânaṁtaraṁ*, XI, 8; *asaṁpratîpatî*, IV, 2; *âsu* (= syuḥ), XII, 7; *abhîramakâni*, VIII, 2; *cikîchâ*, II, 5; *ñâtîkâ*, V, 8; *vipûle*, VII, 3; *vîjayamhi*, XIII, 10; *tâthâ*, XI, 4; *madhûritâya*, XIV, 4. A la fin

des mots : *câ*, IV, 11; *esâ* (nom. masc.), XIII, 4; *mitâsaṁstuta*, III, 4; *nâ*, I, 2; XIV, 2; *parâpâsaṁḍagarahâ*, XII, 13; *sarvatâ*, II, 6; *tatâ*, XII, 8; XIII, 4; *tatrâ*, XIII, 1; *etamhi*, IX, 2; *paṁthesû*, II, 8.

Régulièrement, une voyelle longue devient brève soit devant un groupe de consonnes, même lorsque, comme ici, il n'est pas figuré par l'écriture, soit devant l'anusvâra. Mais quelquefois, au redoublement de la consonne est substitué l'allongement compensatif de la voyelle précédente : *dhâma*, V, 4; *vâsa*, V, 4 al. Quelquefois la voyelle est maintenue longue quoique nasalisée : *anuvidhiyatâṁ*, X, 2; *atikâṁtaṁ*, VIII, 1; *susrusatâṁ*, X, 2; *vihârayâtâṁ*, VIII, 1; *samacerâṁ*, XIII, 7. Il y faut peut-être ajouter plusieurs des cas où *â* représente un *âṁ* sanscrit (cf. ci-dessous, *Voyelles nasalisées*). Quelquefois enfin la longue est maintenue devant un complexe de consonnes : *bâmhaṇa*, IV, 2; VIII, 3; XI, 2; *nâsti*, passim; *râsṭika*, V, 5; *tadâtpane*, X, 1; *âtpa-*, passim; et devant une muette suivie de *r* : *bhrâtrâ*, IX, 6; *mâtraṁ*, XIII, 1; *parâkramâmi*, V, 11; *parâkramena*, VI, 14.

Voyelles raccourcies. — *Âradhi*, IX, 9; *âradho*, XI, 4; *etarisaṁ*, IX, 4; *dane*, IX, 7; *opayâ*, VIII, 5; *ñatikena*, IX, 8; *susrusâ* (une fois *susûsâ*). A la fin des mots : *mahaphale*, IX, 4; *prâṇa*, I, 10; III, 4; *râja*, V, 1; *tada*, XIII, 5; *tatha*, XII, 6 (plusieurs fois *tathâ*); *yatha*, III, 3 (plusieurs fois *yathâ*); *va* (dans le sens de *vâ*), V, 8, 5; VI, 2, 3, 9, etc.

Changements qualitatifs. — *Piriṁda* ou *pâriṁda* = *pulinda* (?), xiii, 9. *Eta* (= atra) viii, 1, 3; ix, 3. *E* s'affaiblit en *i* dans *ovâditavya* (pour°*de*°) ix, 8; *likhâpayisaṁ*, xiv, 3 (pour *le*°). — La voyelle *ṛi* s'écrit *ra* dans *vrachâ*, ii, 8; — *a* dans *bhati*, xii, 6; *vaḍhî*, xii, 2, etc.; *bhataka*, ix, 4, etc.; *daḍha*, vii, 3; *kata*, passim; *kaca*, ix, 8; *maga*, i, 11, 12; *magavyâ*, viii, 1; *suhadaya*, ix, 7; *usaṭa*, x, 4; *vistata*, xiv, 2; *vyâpata*, passim; — *i* dans *târisa*, iv, 5; *etârisa*, ix, 7, etc; *yârisa*, xi, 1, etc.; — *u* dans *paripuchâ*, viii, 4; *vuta*, x, 2.

Additions et suppressions. — Additions : *a* dans *garahâ*, xii, 3; *garahati*, xii, 5; *i* dans *ithî*, xii, 9; *u* dans *prâpuṇoti*, xiii, 4.

Suppressions : *a* dans *pi* (passim) pour *api* qui est conservé ii, 2; *i* dans *ti* (v, 8; xiii, 11) pour *iti*, qui est conservé cinq fois; *e* dans *va* pour *eva* (passim);

Contractions. — *ava* en *o* dans *orodhana* (passim); *ovâditavya*, ix, 8; *aho*, iv, 3, si j'ai raison de l'expliquer = *athavâ;* — *a(l)u* en *o* dans *kho;* — *a(y)û* en *o* dans *mora*, i, 11; — *a(v)i* en *ai* dans *thaira*, iv, 7; v, 7; viii, 3; — *a(y)i* en *e* dans *vijetavya*, xiii, 11, et plusieurs fois dans la formative du causatif, *hâpesati*, etc. Cf. plus bas; — *ayo* en *ai* dans *traidasa*, v, 4; — *ya* en *i* dans *paricijitpâ*, x, 4; — *iya* en *e* dans *etaka*, xiv, 3; — si *petenika*, v, 5, représente bien une déformation de *pratishṭhâna*, nous y aurions la contraction de *a(t)i* en *e*.

Voyelles nasalisées. — La nasale, soit devant une consonne, soit à la fin des mots, est, sauf deux cas où l'*m* final est conservé par le sandhi, exprimée invariablement par l'anusvâra. L'anusvâra est omis dans un certain nombre de cas, comme *âcâyika* pour °*kaṁ*, VI, 7; -*pâsaṁḍa* pour °*ḍaṁ*, XII, 4; *avihisâ* pour °*hiṁsâ*, IV, 6, etc. Ces omissions, dont plusieurs ne sont sans doute qu'apparentes et tiennent à l'état de la pierre, sont en tous cas accidentelles, imputables à la négligence du graveur. Je n'y insiste pas.

Certains cas semblent impliquer l'équivalence de la voyelle longue et de la voyelle nasalisée : *âparâtâ*, V, 5; *atikâtaṁ*, IV, 1; V, 3; VI, 1; *susuṁsâ*, XIII, 3; *niyâtu* (= *niryântu*), III, 3; *pâḍâ*, II, 2; *susrusâ* (accusatif), X, 2; *nicâ* (= *nityaṁ*), VII, 3; *pûjâ* (acc.), XII, 2, 8; *vaṁ* (= *vâ*, *vai*), XII, 6; *sâmîcaṁ* (nom. pl. masc.?), II, 3. Mais dans la plupart de ces exemples la voyelle nasalisée est longue d'origine ; on peut donc admettre que l'anusvâra est tombé. Il se peut du reste que, dans certains cas, la confusion entre *â* et *aṁ* soit le fait de la lecture. Le second *u* de *susrusâ* étant ici presque toujours écrit bref, il est à croire que l'anusvâra de *susuṁsâ* est une inadvertance du scribe; la lecture *sâmicaṁ* et son interprétation ne sont pas certaines. Il ne resterait donc que *nicâ*, un exemple unique, base de déductions trop fragile. Peut-être cependant faut-il ajouter *etâ*, IX, 5, qui serait = *etaṁ* (n. s. n.), à moins qu'il ne soit = *etâni*.

Dans un cas aussi, *karu*, XI, 4 (cf. *karaṁ*, XII, 4), *aṁ* paraît remplacé par *u;* et quelquefois par *e* : dans *athe*, VI, 4, 5 ; *yute*, III, 6 ; *save* (*sarve*) *kâle*, VI, 3, 8. Mais plusieurs de ces faits laissent place, on le verra, à une autre interprétation.

Dans *pravâsaṁmhi*, IX, 2, la nasale est écrite double, par un abus qui est trop fréquent dans les manuscrits pour nous étonner.

CONSONNES.

CONSONNES SIMPLES. — *Changements.* — *gh* en *h*, dans *lahukâ*, XII, 3 ; — les dentales en cérébrales, dans : *paṭi-* pour *prati* (passim) ; peut-être *praṭi* dans *hiraṁṇapraṭividhâno*, VIII, 4, mais *pra* est douteux; *usaṭa*, X, 4 ; *osaḍha*, III, 5 ; *vaḍhî*, XII, 2, 8, 9 (à côté de *vadhi*, IV, 11) ; *dasaṇâ*, IV, 3 ; *dasaṇe*, VIII, 3 (*darsanaṁ*, VIII, 4) ; *prâpuṇoti*, XIII, 4 ; *yoṇa*, V, 5[1] ; — *th* en *h* dans *aho* (*athavâ*) ; — *d* en *r* dans *târisa*, *etârisa*, *yârisa;* — *bh* en *h* dans le thème *bhû : hoti*, *ahuṁsu*, etc. ; *l* en *r*, si *piriṁda* ou *pâriṁda*, XIII, 9 est = *pulinda.* Si *petenika*, V, 5, est bien issu de *pratishṭhâna*, ce serait un exemple de la perte de l'aspiration, *t* pour *ṭh*.

Suppressions et additions. — Suppression d'une syllabe entière dans *athâ* (= *athâya*), XII, 9 ; *ilokika*, XIII, 12 ; *ilokaca*, XI, 4 (pour *ihalo°*) ; chute de l'*y*

[1] L'*ṇ* cérébral est toujours conservé dans le thème ; il ne paraît jamais dans les désinences, même là où il devrait exister d'après la règle sanskrite, comme dans *devânaṁpriyeṇa*, etc.

initial dans *âva*(*yâvat*), v, 2, al.; d'une consonne médiane dans *kho* (*khalu*), *mora* (*mayûra*). — Addition d'un *v* dans *vuta* (*ukta*) ix, 6, etc.

Consonnes groupées. —

kt devient *t* : *abhisita*, etc.

ky devient *k* : *saka*, xiii, 6.

kr devient *k* : *atikâṁtaṁ*, viii, 1, etc.; *parâkâmate*, x, 3, etc. Il est conservé dans *parâkramâmi*, vi, 11; *parâkramena*, vi, 14.

ksh devient *ch* : *achâti*, xiii, 7; *chaṇati*, xii, 5; *chudaka*, xii, 4, etc.; *saṁchâya*, xiv, 5; *vrachâ*, ii, 8; — *kh*, dans *ithîjhakhamahâmâtâ*, xii, 9; *khamitave*, xiii, 6; *saṁkhitena*, xiv, 2.

gn devient *g* : *agikhaṁdhâni*, iv, 4.

gr devient *g* : *agena*, x, 4, etc.

jñ devient (*ṁ*)*ñ* : *kataṁñatâ*, vii, 3, etc.; *âñapayâmi*, vi, 6, al.

ḍy devient *ḍ* dans *pâḍâ* (*pâṇḍyâḥ*), ii, 2.

ṇy devient *ṁṇ* : *ânaṁṇa*, vi, 11; *hiraṁṇa*, viii, 4.

tm devient *tp* dans *âtpa-*, xii, 3, 4, 5, 6.

tth devient *sṭ* dans *usṭâna*, vi, 9, 10.

ty devient *c* : *âcâyika*, vi, 7, etc.

tr devient *t*, comme dans *bhâtâ*, xi, 3, etc. Il est conservé dans *bhrâtrâ*, ix, 6; *mâtraṁ*, xiii, 1; *mitrena*, ix, 7; *paratrâ*, vi, 12; *prapotrâ*, iv, 8; *potrâ*, iv, 8; *putrâ*, iv, 8, al.; *sarvatra*, vi, 8, al.; *savatra*, vi, 4; *tatrâ*, xiii, 1; *tatra*, xiv, 5; *yatra*, ii, 7.

tv devient *tp* : *alocetpâ*, xiv, 6; *ârabhitpâ*, i, 3; *catpâro*, xiii, 8; *dasayitpâ*, xiv, 4; *hitatpâ*, vi, 11;

paricijitpâ, xiv, 4; *tadâtpane*, x, 1. Il devient *t* dans *satiyaputo*, ii, 2, si l'étymologie proposée par M. Bühler est exacte.

ts devient *ch* dans *cikichâ*, ii, 4, etc.; — et *s* dans *usaṭena*, x, 4.

ddh est conservé : *vadhi*, iv, 11, ou plus ordinairement changé en *ḍh* dans *vaḍhi*, xii, 9, al.

dy devient *j* dans *aja*, iv, 5; — *y* dans *uyâna*, vi, 4.

dr devient *d* : *chudaka*, etc.

dv est conservé : *dve* i, 11, al.; *dvâdasa*, iv, 12, al.

dhy devient *jh* : *majhama*, xiv, 2, etc.

dhr devient *dh* : *dhuva*, i, 12, etc.; paraît conservé dans (*a*)*ṁdhra-*, xiii, 9, d'après la lecture de M. Bühler.

ny devient *ññ*, *ñ* : *aññe*, v, 5, etc.; *mañate*, x, 1, etc. L'orthographe *ñayâsu*, pour *niyyâsu*, viii, 1, se rattache, d'une façon plus ou moins arbitraire, à cette transformation de *ny* en *ñ*.

pt devient *t* : *asamâtaṁ*, xiv, 5, etc.

pr devient *p* : *pakaraṇa*, xii, 3; *devânaṁpiya*, xiii, 9, etc.; — est conservé dans : *asaṁpratipatî*, iv, 2; *devânaṁpriya*, i, 1, 5, 6, 8; ii, 1, 4; iv, 2, 5, 8, 12; v, 1; viii, 2; ix, 1; x, 3; xi, 1; xiv, 1; *prâcaṁtesu*, ii, 2; *prâdesike*, iii, 2; *prâpuṇoti*, xiii, 4; *prakaraṇa*, xii, 4; *prajâ*, v, 7; *prajûhitavyaṁ*, i, 3; *prâṇa*, i, 9, 10; iii, 5; iv, 1, 5; xi, 3; *prapotâ*, vi, 13; *prapotrâ*, iv, 8; *pratipatî*, xi, 2; peut-être *praṭividhâno*, viii, 4; *pravajitâni*, xii, 2; *pravâsaṁmhi*, ix, 2; *priyadasi*, iv, 1, 5, 8, 12; viii, 2; x, 1.

bdh devient *dh* : *ladhesu*, xiii, 1, etc.

br devient *b* : *bâmhaṇa*, passim; paraît conservé dans *brâmhaṇa*, IV, 2, 6.

bhy devient *bh* : *ârabhisu*, I, 9; *ârabhare*, I, 11.

bhr devient *bh* : *bhâtâ*, XI, 3, etc.; est conservé dans *bhrâtrâ*, IX, 6.

my est conservé : *samyapratipatî*, IX, 4; XI, 2.

mr devient *m̃b* : *tam̃bapam̃ṇî*, II, 2.

rg devient *g* : *svaga*, passim.

rgh devient *gh* : *dîgha*, X, 1.

rc devient *c* : *vacabhûmîkâ*, XII, 9, etc.

rṇ devient *m̃ṇ* : *tam̃bapam̃ṇî*, II, 2.

rt devient *t*, comme *anuvatare*, XIII, 9, etc.; — *ṭ* dans *sam̃vaṭa*, IV, 9; V, 2.

rth devient *th*, comme *atha*, passim.

rd devient *d* : *mâdava*, XIII, 7.

rdh devient *dh*, comme dans *vadhayisati*, IV, 7, etc.; — *ḍh*, comme dans *vaḍhayati*, XII, 4, etc.

rbh devient *bh* : *gabha*, VI, 3.

rm devient *m̃m* : *kam̃me*, etc.; *dhâma*, V, 4.

ry devient *y* : *niyâtu*, III, 3.

rv devient *v* : *puva*, VI, 2; *sava*, passim; — est conservé dans *purva*, V, 4; *sarva*, VI, 9 (et trois autres fois); *sarvata*, VII, 1; XIV, 2 (et quatre autres fois); *sarvatra*, VI, 8 (et trois autres fois); *sarve*, VI, 8 (contre dix-huit *sava* ou *savata*).

rç devient *rs* dans *darsana*, VIII, 4, etc.; — devient *s* dans *dasaṇâ*, IV, 3.

rsh devient *s* : *vasa* (*vâsa*), VIII, 2, al.

rshy devient *s* dans *kâsati* (pour *kar*[*i*]*shyati*), V, 3; *kâsam̃ti*, VII, 2.

rh devient *rah* : *garahâ*, etc.

lp devient *p* : *apa*, passim.

ly devient *l* : *kalâṇa*, v, 1, al.

vy est toujours conservé : *apavyayatâ*, iii, 5; *divyâni*, iv, 4, etc., excepté dans *pûjetayâ*, xii, 4.

vr devient *v* : *pravajita*, xii, 2, etc.

çc devient *ch* : *pachâ*, i, 12.

çy devient *s* : *pasati*, i, 5; — ou *siy* : *paṭivesiyehi*, xi, 3.

çr devient *s* : *susûsâ*, iii, 4, etc.; — ou *sr* dans *bahusruta*, xii, 7; *susrusâ*, xii, 22; xi, 2 (et trois autres fois); *sramaṇa*, iv, 2 (quatre fois *samaṇa*); *srâvâpakaṁ*, vi, 6; *sruṇâju* (?), xii, 7; *susrusatâṁ*, xii, 2.

çv devient *sv* : *sveto* dans l'épigraphe qui accompagne l'éléphant.

shk devient *k* dans *dukata*, v, 3; *dukara*, v, 1, al.

shṭr devient *sṭ* : *râsṭika*, v, 5.

shṭh devient *sṭ* : *adhisṭâna*, v, 4; *sesṭe*, iv, 10; *nisṭâna*, ix, 6; *tisṭaṁto*, iv, 9; *tisṭeya*, vi, 13.

sk devient *kh* : *agikhaṁdhâni*, iv, 4.

st est conservé : *asti*, passim; etc.; — devient *sṭ* dans *anusasṭi*, viii, 4, al.

sth devient *st* dans *gharastâni*, xii, 1; — et *sṭ* dans *sṭita*, vi, 4.

sm devient *mh*, par exemple dans les locatifs en *mhi*.

sy devient *s*, par exemple dans les génitifs en *asa*.

sr devient *s* : *parisava*, x, 3, etc.; — est conservé dans *nisrita*, v, 8; *sahasra*, i, 9; xiii, 1.

sv est conservé : *svaga*, VI, 12, al., etc., excepté dans *sakaṁ*, IX, 5.

hm devient *mh;* c'est du moins ainsi que je crois qu'il faut lire le groupe , qui, à la rigueur, se pourrait aussi lire *hm*.

SANDHI.

Le sandhi ne se produit guère qu'entre les parties d'un mot composé et, une règle presque invariable entraînant la chute des consonnes finales, il est à peu près exclusivement vocalique.

L'anusvâra final est changé en *m* dans : *katavyam eva*, IX, 3; *evam api*, II, 2. Je signale encore la forme *añamaññasa*, XII, 7.

Un *d* final est maintenu dans *tadopayâ*, VIII, 5; *tadaññathâ*, XII, 5.

a + *a* donne *â*, excepté dans *dhâmadhisṭânâya*, V, 4; *dhamanugaho*, IX, 7. Dans *nâsti* (passim), la longue est maintenue malgré la consonne double qui suit.

a + *i* donne *e* dans *vijayechâ*, XIII, 11[1].

a + *u* donne *o* dans *manusopagâni*, II, 5.

a + *e* donne *e* dans *tenesâ*, VIII, 3; *ceva*, IV, 7.

î + *a* donne *î* dans *ithîjhakhamahâmâtâ*, XII, 9.

u + *u* donne *o* dans *pasopagâni*, II, 6, forme singulière qui paraît garantie par les autres versions.

FLEXION.

Il est entendu que, sauf quelques cas particuliers, je ne relèverai pas expressément les modifications

[1] L'interprétation de M. Bühler supprimerait cette combinaison.

qui ont un caractère purement mécanique, n'étant que l'application des règles phonétiques qui viennent d'être indiquées.

GENRES.

La distinction entre le masculin et le neutre tend à s'affaiblir; c'est évidemment sous l'influence de l'orthographe mâgadhî, ainsi qu'on va le voir tout à l'heure.

DÉCLINAISON DES THÈMES CONSONANTIQUES.

Elle tend à se fondre dans la déclinaison des thèmes en *a : parishad* devient *parisâ; karman*, devenu *kaṁma*, se décline comme un neutre en *a;* de *varcas*, nous avons le locatif *vacamhi*, VI, 3; le participe présent de *as* fait au nominatif singulier *saṁto*, VI, 7; VIII, 2.

Voici toutes les traces qui en subsistent :

Thèmes en AN. — n. s. *râjâ;* gén. s. *râño;* instr. s. *râñâ;* nom. pl. *râjâno*.

Thèmes en ANT. — *Karaṁ*, XII, 4, nom. sing. du participe présent, à côté de *karo(ṁ)to*, XII, 5; *tisṭaṁto*, nom. pl. masc., IV, 9.

Thèmes en AR. — Contrairement aux autres versions, Girnar n'offre, pour ces thèmes, aucune trace du passage dans la déclinaison vocalique. Instrum. sing. *bhrâtâ*, IX, 6; *bhâtrâ*, XI, 3; *pitâ*, IX, 5; XI, 3. Locat. sing. *mâtari*, *pitari*, passim.

Thèmes en AS. — Acc. sing. *yaso*, x, 1, 2; *bhuya*, VIII, 5, devrait être *bhuyo*.

Thèmes en IN. — Nous n'avons de même ici aucune trace de la déclinaison vocalique. — Nom. sing. *piyadasi, priyadasi* (passim); la finale est toujours brève. — Gén. sing. *pi(pri)yadasino;* instr. *pi(pri)yadasinâ.*

DÉCLINAISON DES THÈMES VOCALIQUES.

Thèmes en A. — MASCULINS. — Les désinences comme en pâli. Je ne signale que les particularités dignes de remarque.

Nominatif singulier. — A côté de la forme régulière en *o*, plusieurs cas de nominatif en *e*, à la façon mâgadhî : *apaparisave*, x, 3; *puve*, IV, 5; *devânaṁpiye*, XII, 1; *prâdesike,* III, 2; *râjûke*, III, 2; *sakale*, x, 3; *ye*, V, 1. En réalité, il faudrait joindre à ces exemples les cas beaucoup plus nombreux où le nominatif neutre se fait en *e*, au lieu et à côté de *aṁ*. La transformation mécanique de *aṁ* en *e* est d'autant moins admissible que la désinence *aṁ* subsiste dans la majorité des cas. Nous sommes donc, ici, en présence d'une imitation du mâgadhî; et, pour le mâgadhî même, la cause dernière de l'emploi de la désinence *e*, au neutre, est dans l'oblitération de le différence entre le neutre et le masculin, qui a généralisé, pour les deux genres, l'emploi uniforme de la désinence masculine. C'est ainsi que, VIII, 4, nous avons, semble-t-il bien, *hiraṁṇapaṭividhâno* (pour °*dhânaṁ*).

Accusatif singulier. — J'ai cité plus haut la forme en *e* dans *athe*, VI, 4, 5, et *yute*, III, 6, pour l'accusatif. Deux fois, *sarve kâle*, VI, 3, 8, correspond à *savaṁ kâlaṁ* des autres versions. Il faut dire cependant que *save kâle* s'explique bien comme locatif, et que *yute* se pourrait, sans difficulté, entendre comme accusatif pluriel à forme pâlie. Il est vrai que nous manquons d'exemples parallèles, garantissant ici cette désinence. Quoi qu'il en soit, s'il faut vraiment l'admettre, je n'imagine guère, pour la désinence *e* à l'accusatif, d'autre origine que la fausse analogie des nominatifs neutres en *e*.

Datif singulier. — Il est toujours en *âya*. Je relève la seule forme *etâye*, III, 3.

Ablatif singulier. — En *â* : *hitatpâ*, VI, 11; *kapâ*, IV, 9.

Locatif singulier. — En *amhi* ou en *e*. Les deux désinences se balancent à peu près.

NEUTRES. — Les désinences sont connues.

Nominatif singulier. — Comme exemples du nominatif en *e*, je relève : *añe*, IX, 5; *bahuvidhe*, IV, 7; *caraṇe*, IV, 7, 10; *dâne*, VII, 3; VIII, 3; *dasaṇe*, VIII, 3; *maṁgale*, IX, 4 (*maṁgalaṁ*, IX, 1, 2, 3, 4); *kaṁme*, IV, 10; *mahâlake* (*vijitaṁ*), XIV, 3; *mahaphale*, IX, 4; *katavyamate* (*lokahitaṁ*), VI, 9; *mûle*, VI, 10; *paṭividhâne*, VIII, 4; *seste kaṁme*, IV, 10; *vipûle*, VII, 3; *ye*, V, 2; *târise*, *yârise*, *vaḍhite*, IV, 5.

Nominatif pluriel. — Désinence *â*, au lieu de *âni*, dans *dasaṇâ*, IV, 3; *prâṇa* (à lire °*ṇâ*), I, 10.

FÉMININS. —

Instrumental singulier. — En *âya*, comme *mâdhûritâya*, XIV, 4.

Locatif singulier. — En *âyaṁ*, comme *parisâyaṁ*, VI, 7. Il est malaisé de dire si *saṁtîraṇâya*, VI, 9, est, ou non, une erreur de gravure.

Nominatif pluriel. — En *âyo*, dans *mahiḍâyo*, IX, 3.

Thèmes en I. — FÉMININS. — Nous n'avons pas d'exemple du pluriel. Pour le singulier, l'accusatif en *iṁ*, et l'instrumental en *iyâ*, n'appellent pas d'observation.

Nominatif singulier. — En *î*. Je relève cependant : *apaciti*, IX, 11; *hîni*, IV, 4; *rati*, VIII, 5.

Datif singulier. — *Anusasṭiya*, III, 3, doit peut-être se lire °*ye*.

Ablatif singulier. — *Taṁbapaṁṇi*, II, 2.

Génitif pluriel. — *Ñâtînaṁ*, IV, 6, al.

Locatif pluriel. — *Ñâtîsu*, IV, 1.

Thèmes en U. — MASCULINS. —

Nominatif singulier. — *Sâdhu*, IX, 5.

Génitif pluriel. — *Gurûnaṁ*, IX, 4.

Ablatif pluriel. — *Bahûhi*, IV, 4.

FÉMININS. —

Nominatif singulier. — *Sâdhu*, IX, 4, 11.

NEUTRES. —

Nominatif singulier. — *Bahu*, XIV, 3, al.; *sâdhu*, IX, 8, al.

Nominatif pluriel. — *Bahûni*, I, 8, al.

DÉCLINAISON DES PRONOMS.

DÉMONSTRATIFS, etc. — Je signale, en prenant les thèmes par ordre alphabétique, les formes qui se rencontrent à Girnar.

Anya. — Nom. sing. neutre : *añe*, IV, 7; IX, 5; *aña*, IV, 9; IX, 19. — Gén. sing. : *añamaññasa*, XII, 7. — Locat. sing. : *aññe*, VIII, 5, à côté de *añamhi*, IX, 2. — Nom. pl. : *aññe*, V, 5.

Ima. — Nom. sing. masc., *ayaṁ*; fém., *iyaṁ*; neutre, *idaṁ*. Cependant *ayaṁ* est employé pour le féminin : I, 10; V, 9; VI, 13; XIV, 1, et, pour le neutre, avec *phalaṁ*, XII, 9. — Gén. masc. : *imasu*, IV, 11. — Dat. fém. : *imâya*, III, 3. — Instr. masc. : *iminâ*, IX, 8, 9. — Loc. : *imamhi*, IV, 10.

Ekatya. — Nom. plur. masc. : *ekacâ*, I, 6.

Eta. — Nom. sing. masc. : *esa*, X, 3; employé pour le neutre, ou plutôt avec un masculin qui, d'origine, est neutre, comme *kaṁme*, etc., IV, 7, 10; VI, 10; fém., *esâ*, VIII, 3, 5; neutre, *etaṁ*, X, 4 (peut-être sous la forme *etâ*, IX, 5); l'emploi parallèle de *ta* est de nature à faire croire que *eta*, X, 4; XI, 3 = *etad*, et n'est pas une écriture incomplète pour *etaṁ*. — Dat. sing. : *etâya*, une fois (III, 3) *etâye*. — Loc. : *etamhî*, IX, 2. — Nom. pl. : *ete*, qui, étant

associé à *ti prâṇâ*, indique encore une confusion des genres.

Ka. — Nom. sing. masc. : *koci*, XII, 5; neutre : *kiñci*, passim.

Ta. — Nom. sing. masc. : *sa*, XII, 5, et ordinairement *so;* fém. : *sâ*, XIII, 10; neutre : *taṃ*, XIII, 2, plus souvent *ta*, IV, 10, al., soit pour *taṃ*, soit plus probablement pour *tad*, conservé en composition, VIII, 5 et XII, 5; *se* est employé adverbialement = *tad*, I, 10, comme souvent dans les versions d'orthographe mâgadhî. — Point n'est besoin d'insister sur : *taṃ*, *tasa*, *tâya*, *tena*, *tamhi*, *te*, *tesaṃ*, *tehi*.

Na. — XII, 1, nous trouvons *ne* employé comme accusatif, et appliqué à des substantifs neutres.

Ya. — Nom. sing. masc. : *yo*, une fois (V, 1) *ye;* neutre : *yaṃ*, VIII, 3, mais beaucoup plus souvent *ya*, pour *yad*, IV, 10; VI, 5, 6, 11; X, 3; XII, 3. — Nomin. plur. : *ye*, *yâ*, XIII, 6; *yâni*.

Sarva. — Nomin.-accus. sing. neutre., *savvaṃ*, (*savaṃ*). — Loc. sing. (?) : *sarve*, VI, 8; *save*, VI, 3. — Nom. plur. : *save*, VII, 1.

Personnels. — Du pronom de la première personne, je relève les formes : *ahaṃ*, *mama*, *me* pour le génitif et une fois (VI, 9), pour l'instrumental, *mayâ*.

DÉCLINAISON DES NOMS DE NOMBRE.

Dve, nomin., I, 11; II, 4. — *Ti*, nomin. neutre, (*prâṇâ*), I, 10, 12 — *Catpâro*, nomin. masc., XIII, 8. — *Pañcasu*, locat., III, 2.

CONJUGAISON.

Thèmes verbaux.

Les thèmes simples sont, en général, les mêmes qu'en sanskrit, sauf les modifications phonétiques, comme lorsque nous avons, côte à côte, *bhavati* et *hoti*, *prâpuṇoti* pour *prâpnoti*. Il y a cependant quelques changements : *chaṇati*, XII, 5, au lieu de *chaṇoti; karaṁ*, XII, 4, participe présent, à côté de *karomto*, XII, 6; on remarquera l'extension et l'altération du thème du présent dans *prajûhitavyaṁ*, I, 3. La conjugaison consonantique n'est conservée que dans *asti;* dans *upahanâti*, XII, 6, elle passe à la 9ᵉ classe. — De la racine *kram*, nous avons les deux thèmes : *parâkramâmi*, VI, 11, et *parâkâmate*, X, 3.

Au passif, la formative *ya* se combine suivant les lois phonétiques ordinaires, dans *ârabhare*, I, 11; *ârabhisaṁre*, I, 12; *ârabhisu*, I, 9.

Dans les causatifs, soit en *aya*, soit en *paya*, la formative *aya* se contracte en *e* dans les cas où elle prendrait la forme *ayi : alocetpâ*, XIV, 6; *hâpesati*, V, 3; *paṭivedetavya*, VI, 8; *pûjeta(v)ya*, XII, 4. Une exception : *likhâpayitaṁ*, XIV, 3. Dans un cas, *ovâditavya*, IX, 8, elle est même réduite à *i*. *Likhâpayisaṁ*, à côté de l'ordinaire *lekhâpita*, offre un affaiblissement analogue dans le thème.

Désinences. — *Présent.* — Les désinences moyennes, qui se trouvent, pour ce temps, appliquées une fois au passif, *ârabhare*, I, 11, sont, en général, usitées avec le sens neutre ou même actif :

anuvatare, xiii, 9 (la lecture *anuvatamte* de M. Bühler paraît au moins bien douteuse); *mamñate*, x, 1; xii, 8; *parâkâmate*, x, 3 (à côté de *parâkramâmi*, vi, 11); *karote*, ix, 1, 2, 3 (à côté de *karoti*, v, 1). — Dans *sukhâpayâmi*, vi, 12, associé d'une part à *gaccheyam̃*, de l'autre, à *ârâdhayam̃tu*, la fonction subjonctive est difficile à méconnaître.

Impératif. — Rien à dire des 3[es] pers. plur. : *ârâdhayam̃tu*, vi, 12; *niyâtu*, iii, 3; *yujam̃tu*, iv, 11. La désinence moyenne, avec sens actif, est conservée dans les 3[es] pers. du sing. : *anuvidhîyatâm̃*, x, 2; *susrusatâm̃*, x, 2. On remarquera que l'une et l'autre présentent le maintien exceptionnel de la longue, *âm̃* et non *am̃*. La 2[e] pers. du plur. emprunte, comme en prâkrit et en pâli, la désinence *tha* du présent, *paṭivedetha*, vi, 5.

Potentiel. — 1[re] pers. sing. : *gacheyam̃*, vi, 11; plur. *dîpayema*, xii, 6. — 3[e] pers. sing. en *e* dans *bhave*, xii, 13; en *eya*, dans *tisṭeya*, vi, 13; en *etha*, c'est-à-dire avec la désinence moyenne, dans *paṭipajetha*, xiv, 4; pluriel : en *eyu*, dans *vaseyu*, vii, 1; en *eram̃*, désinence moyenne, dans : *anavat(e)ram̃*, vi, 14; *sususeram̃*, xii, 7. M. Bühler lit *sruṇerum̃*, c'est-à-dire *sruṇeram̃*, xii, 7, la forme qui me paraît donner *sruṇâju*. La lecture correcte serait *sruṇeju* pour *sruṇeyu*. Mais nous n'avons pas, à Girnar, d'exemple certain de l'orthographe *j* pour *y*. — Le verbe *as* fait la 3[e] pers. sing. en *asa*, x, 3, et le pluriel *asu* (*âsu*), xii, 7. On n'est pas d'accord sur l'origine de

cette forme, les uns la cherchent dans le subjonctif védique *asat*, les autres dans l'extension analogique de *syât*, *syuḥ*, en *asyât*, *asyus* (Kuhn, *Beitr. zur Pâli Gramm.*, p. 104).

Passé. — 3e pers. plur. aoriste : *ahuṁsu*, VIII, 2; *ârabhisu* (= *ârabbhisu*, sens passif), I, 9. La forme *ñayâsu*, c'est-à-dire *n(i)yayâsu*, VIII, 1, se compare aux 3es pers. sing. en *âsi*, du dialecte des Gâthâs (cf. *Mahâvastu*, I, 548.) La 3e du sing., *ayâya*, paraît être une sorte d'imparfait, influencé peut-être par l'analogie du parfait *yâye*.

Un seul exemple du parfait, dans *âha*, passim.

Futur. — Le seul exemple de la 1re pers. sing. est en *aṁ*, pour *âmi*, comme en prâkrit : *likhâpayisaṁ*, XIV, 3. La 3e plur. a deux fois une forme moyenne : *anuvatisare*, V, 2; *ârabhisaṁre* (passif), I, 12; dans ce dernier cas, l'*ṁ* est une erreur matérielle, à moins qu'il ne soit introduit par l'analogie de la désinence *aṁti*.

Absolutif. — En *tpâ* (= *tvâ*) : *alocetpâ*, XIV, 6; *ârabhitpâ*, I, 3. Une fois en *ya*, dans *saṁchaya* = *saṁkshayya*, XIV, 5.

Infinitif. — *Ârâdhetu(ṁ)*, IX, 9. — Il est fort douteux que *khamitave*, VIII, 6, soit un infinitif. *Dâpakaṁ* et *srâvâpakaṁ* (VI, 6), qui semblent faire fonction d'infinitif, sont en réalité des adjectifs, comme *pâcaka*, *bodhaka*, avec ce sens un peu particulier : « qui est à donner », « qui est à enseigner ».

Participes. — La forme moyenne du participe présent est conservée dans *bhuñjamânasa*, VI, 3.

KAPUR DI GIRI[1].

PHONÉTIQUE.

VOYELLES.

L'alphabet de Kapur di Giri ne distingue pas entre les voyelles longues et les voyelles brèves. L'état des fac-similés rend aujourd'hui bien fragile à mes yeux la conjecture que j'ai proposée au début de ce travail (p. 20-21), sur la notation de l'*â* long. Cette notation serait, en tout cas, trop accidentelle pour entrer ici en considération sérieuse. J'en fais abstraction.

CHANGEMENTS QUALITATIFS. — *a* pour *u*, dans *garu*, XIII, 3, 6, 7; *pana* (= *panaḥ*), VI, 15; XIV, 13. — *i* pour *e* : *añi* (loc.), VIII, 17; *aradhiti* (pour °*dhe*°), XI, 24; *athi* (°*the*, nom. sing.), IX, 20; *bha(v)i* (°*vet*), XIII, 8; *duvi*, I, 3; *ekatarihi*, XIII, 6; *hapiçati*, V, 11, etc.; *itañ* (*e*°), XI, 23; *itayo* (*etaya*), V, 13; *mi*, XIV, 13; *rajuki*, III, 6; *ti* (nom. plur.), V, 13; XIII, 10. — *u* pour *a* : *kusañti*, *kushañti*, V, 11; pour *o* : *mukhatu*, VI, 14; *sañtu*, VIII, 17. — *e* pour *a*, dans

[1] Il est presque superflu de rappeler, une fois de plus, que la conservation imparfaite de la pierre, et l'insuffisance des fac-similés que nous en possédons, nous imposent une réserve particulière, et laissent planer ici plus d'une incertitude sur les phénomènes phonétiques.

s(aṁ)khaye, XIV, 14. — *e* pour *i* : *ediçaṁ*, XI, 23, al.; *eha*, V, 13; *kice* (*kiṁcit*), XIV, 14; *edha* (= *iddha* = *ṛiddha*), IX, 20; *hetasukhaye*, V, 12; *maṅeshu*, XIII, 11; pour *o* (°*aḥ*), dans *pare* (= *puraḥ*), I, 2. — *o* pour *u*, dans *yota*, III, 6.

La voyelle *ṛi* est écrite *ra* dans *grahethi*, XIII, 4; — *ri* dans *dridha*, XIII, 5; — *ra* dans *paripra(ch)a*, VIII, 17, peut-être dans *mrugo*, I, 3; mais je crois préférable de lire *mago*, comme nous avons *magaya*, VIII, 17. Il faut encore citer *rakha* (= *vṛiksha*), II, 5, bien que le cas soit seulement analogue, et non identique. — Ordinairement *ṛi* se transforme en *a* : *vaḍhi*, IX, 19; *kata*, V, 11; *kaṭava*, IX, 19, al.; *magaya*, VIII, 17; *mago* (suivant ma lecture), I, 3; *maṭa*, XIII, 6; *vaḍhanaṁ*, VII, 17; *vapaṭa*, V, 12; *nivati*, XIII, 12; — en *i* : *diḍha*, VII, 5; *edha* (pour *idha*), IX, 20; *ediçaṁ*, XI, 23; *kiṭa*, V, 12, al.; *tadiçe*, IV, 8; *vithiṭena*, XIV, 13; *yadiçaṁ*, IV, 8; *yariçaṁ*, XI, 23; — en *u* : *dharmavuṭaṁ*, XIII, 10; *vuḍhi*, IV, 10.

Additions et suppressions. — Additions : *u* dans *prapuṇati*, XIII, 6.

Suppressions : *a* dans *pi* (passim); — *i* dans *ti* (passim); — *e* dans *va* (X, 22, al.), pour *eva*, qui se trouve au moins XIV, 13.

Contractions. — *ava* en *o*, dans *orodhana*, VI, 14, al.; *bhotu*, *hoti* (à côté de *bhavatu*, VI, 16); — *a(l)u* en *o* : *kho*, passim, ou *u* : *ku*, IV, 9; IX, 20; — *i(y)a* en *i* : *aloceti* (absol. pour °*tya?*), XIV, 14; *paritiji*, X, 22, ou *e*, *etakaye*, X, 21.

Les quelques hiatus, comme *ia, ekatia,* que donne la transcription rigoureuse des fac-similés, ne sont, je pense, qu'apparents, et reposent sur la confusion assez aisée entre ᄀ et ᐱ.

Voyelles nasalisées. — Plus encore qu'à Girnar, il est impossible ici d'attacher une signification définie à l'omission fréquente de l'anusvâra, comme dans : *acayika,* vi, 14; *aha,* vi, 15, etc.

Dans quelques cas, la nasale paraît être un moyen de noter la voyelle longue; mais dans *daṁçana,* viii, 17; *daṁçayitu,* iv, 8; *priyadaṁçi,* ix, 18; *savataṁ,* ii, 3, al.; même dans *sahaṁsani,* i, 1, il est probable qu'il y a confusion entre le signe de l'*r* et celui de l'anusvâra : *samaṁpatipaṭi,* xiii, 5, peut être une faute pour *saṁma°*; reste *naṁtaro* de *naptṛi,* vi, 16; *saṁ* (= *sâ*), xiii, 11; *vaṁ* (= *vâ*), xiii, 4, 5.

Eti, v, 11; *ete,* ix, 18, pour *etaṁ; ayi* pour *ayaṁ,* vi, 16; *ide,* xi, 24, pour *idaṁ; ime,* iv, 9, pour *imaṁ; ye,* ix, 18, et *yi,* xiii, 7, pour *yaṁ,* sembleraient indiquer une équivalence accidentelle de *e* et *aṁ.* Aussi peu qu'à Girnar, je puis croire ici à une transition directe de *aṁ* en *e;* je pense que les cas que laissera subsister la revision définitive de la pierre, se devront expliquer par l'extension ou la fausse analogie des nominatifs neutres en *e.*

J'ai parlé, dans l'Introduction (p. 19), des exemples d'équivalence entre *aṁ* et *u-o.* La revision des textes a fait disparaître ceux qui étaient empruntés aux autres versions; je crois qu'il en sera de même pour

la plupart de ceux que paraît présenter Kapur di Giri. C'est seulement à titre provisoire, et sous réserve, que je signale les cas suivants : *alikasudaro*, XIII, 9; *anañvetutu*, V, 13; *a(ñ)u*, XIII, 11; *etu*, IX, 18; *ayo*, XIII, 11; *dañkara*, X, 22; *sañçusha*, X, 21; *hatinañ* (pour *hastino*), IV, 8; *ñâtinu* (pour °*nañ*), IV, 7; *nikhamishañ*, VIII, 17; *praṇatrayo* (= *prâṇatrayañ*) (?), I, 3; *subodhi*, VIII, 17; *sukhaye* (= *sañkshayya*), XIV, 14; *suyama*, VII, 2; XIII, 8; IX, 19; *vaṭavo* (°*vañ*), XI, 24; *vijayu* (°*yañ*), XIII 11; *yo* (°*yañ?*), X, 21; *n(i)vañcañti*, XIII, 10, pour *niyujyante*, est très incertain.

CONSONNES.

CONSONNES SIMPLES. — Outre les caractères usités à Girnar, Kapur di Giri possède des signes particuliers pour la sifflante cérébrale et la sifflante palatale. Je noterai naturellement ici les cas où l'emploi de ces sifflantes n'est pas conforme à l'usage sanskrit.

Changements. — *kh* en *k* dans *ku* (*khu* = *khalu*), IV, 9; IX, 20; *nikami*, VIII, 7.

g en *k* dans *maka*, XIII, 9.

gh en *h* dans *lahuka*, XIII, 11; *gosha* pour *ghosha*, IV, 8; et *upagaṭo* pour *upaghato*, XIII, 5, sont probablement des lectures imparfaites.

j en *y* dans *kañboya*, V, 12; XIII, 9; *raya*, I, 1; V, 11; IX, 18; X, 22; *samaya*, I, 1, 2 (à côté de *samaja*).

ṇ en *n* dans *sañtiranaya*, VI, 15; *bamana*, XI, 23; *bramana*, IV, 7; *kayana*, V, 11; *prana*; I, 2.

t en *ṭ* dans *bhaṭaka*, passim; *paṭividhane*, VIII, 17, et autres emplois de *paṭi* = *prati; praṭive-d(eṁtu)*, VI, 14; *heṭar(i)ke* (?), IX, 20; *kiṭa*, passim, (à côté de *kata*, V, 11; *dukataṁ* (?), V, 11); *maṭaṁ*, XIII, 6; *vapaṭa*, V, 12; *vithiṭena*, XIV, 13; *upagaṭo*, XIII, 5, ne me paraît guère croyable.

d en *ḍ* dans *puliṁḍesha*, XIII, 10; *naṁḍana*, XIII, 8, m'est très suspect; — en *r* dans *yariça*, XI, 23; *baraya*, III, 5; *varada*, IV, 10.

dh en *d* dans *hida* = *idha* (?), I, 1, al.

n en *ṇ* dans *anuçaçaṇaṁ*, IV, 10; *vijiṇamaṇo*, XIII 3.

b en *p* dans *paḍhaṁ*, VII, 15.

y en *j* dans *ananijasa*, VI, 16; *ja*, V, 11; *ma-jura*, I, 3; — en *v* dans *mocava* (?) = *mokshâya*, V, 13; *s(i)va* (= *syât*), IX, 19; et le très douteux *n(i)-vaṁcaṁti*, XIII, 10, pour *niyujyante* (?).

l en *r* dans le thème *arabhati* et ses dérivés, et dans *roceṁtu*, XIII, 11.

ç en *y* dans *baraya*, III, 5; — en *s* dans *anuso-cana*, XIII, 2; *varasa*, IV, 10, si c'est bien ainsi qu'il faut lire (note *j*); *samacarya*, XIII, 8; *sesta*°, I, 2.

sh en *ç* dans plusieurs futurs : *aṇapiçaṁti*, III, 7; *anuvaṭiçaṁti*, V, 11; *arabhiçaṁti*, I, 3; *hapiçati*, V, 11; *likhapeçami*, XIV, 13; *vaḍhiçati*, *vadhiçaṁti*, IV, 9; dans *manuça*°, II, 5 (deux fois); *paçamḍehi*, XIII, 6; — en *s*, dans *anuçaçisaṁti*, IV, 10; *kusaṁti* (à côté de *kushaṁti*, V, 11); *esa*, I, 3; IV, 9; *pari-saye*, VI, 14; *yesu*, XIII, 4.

s en *ç* dans *anuçaçaṇaṁ*, IV, 10; *anuçaçisaṁti*,

IV, 10; — en *sh* dans *pañcashu*, III, 6, *nyanashi*, VI, 14; — en *h*, dans *ha[ce]* (= *saced*), IX, 20.

Suppressions et additions. — Chute d'un *y* initial dans *ava*, XIII, 9, al.; — d'un *v* médial dans *taara*, s'il ne faut pas lire *tav(i)ra* (= *sthavira*), IV, 9.

Addition d'un *h* initial dans *hevameva*, XIII, 9; *hida*, XIII, 12; *heṭar(i)ke* (?), IX, 20.

CONSONNES GROUPÉES. — *kt* devient *t* : *abhisita*, V, 11, etc.

kr devient *k* : *parakamena*, VI, 16; *atikaṁtaṁ*, pass., etc.; — est conservé dans *parakramati*, X, 22.

ksh devient *kh* : *rukha*, II, 5, etc., et *k* dans *heṭar(i)ke* (?), IX, 20; — *ch* dans *chamana*, *chamitaviya* (?), XIII, 7; et *c* (?) dans *mocava* (?), V, 13.

khy devient *kh* dans *vijayakha*, XIII, 11, si c'est bien ainsi qu'il faut lire.

gn devient *g* dans *agikha(ṁ)dhani*, IV, 8.

gr devient *g* dans *agaparakamena*, VI, 16; — est conservé dans *agrabhuti*, XIII, 4.

jñ devient *(ṁ)ñ* : *raño*, I, 1, etc.; — *ṇ* dans *aṇapayami*, VI, 14; *aṇapiçaṁti*, III, 7, à côté d'*añapitu* (°*taṁ*), VI, 15.

jy devient *c* dans *n(i)vaṁcaṁti* (?) = *niyajyaṁte* (?), XIII, 10.

ḍy devient *ḍ* dans *paṁḍa*, XIII, 9.

ṇy devient *(m)ñ* dans *hirañа*, VIII, 17; *apuññaṁ*, X, 22; — *nija* dans *ananijasa*, VI, 16.

tt devient ordinairement *t*; — *ṭ* dans *dharmavaṭaṁ*, XIII, 10.

tth devient *ṭ* dans (*u*)*ṭanaṁ*, VI, 15.

ty devient *c* : *acayika*, VI, 14, etc.; — *ti* dans *pa-ritiji*, X, 22; *tia* (à lire *tiya*? Je crois que les apparents hiatus : *ia*, XIII, 8; [*di*]*aḍha*°, XIII, 1, reposent de même sur des lectures imparfaites) dans *ekatia*; I, 2.

tr est plus ordinairement conservé; — devient *t* dans *mahamatanaṁ*, VI. 15; *m*(*i*)*ta*, IX, 19; XIII, 4, 5; *paratika*, X, 22, XIII, 11; *putena*, IX, 19; *sava-taṁ* (?), II, 3; V, 13; VI, 15; XIII, 10; *tata*, XIII, 3; *tataṁ*, XIII, 5, 6; *tat*(*a*), XIII, 7; *yata*, II, 5; *yataṁ*, VIII, 17.

tv devient *t* dans *satiyaputra* (?), II, 4.

ts devient *ch* dans *cik*(*i*)*cha* (?), II, 4 (cf. le comment.); — *s* dans *usaṭ*(*ena*), X, 22.

ddh est changé en *ḍh* dans *vuḍhi*, IV, 10; *vaḍhi*, IX, 19; *vaḍhanaṁ*, VIII, 17.

dy devient *j* : *aja*, XIII, 7, etc.; — *y* dans *uyana*, VI, 14.

dr devient *d* : (*khu*)*dakena*, X, 22, etc.

dv devient *duv* dans *duvi*, I, 3; — *b* dans *baraya*, III, 5; — *v* dans *varada* (?), IV, 10.

dhr est conservé dans *aṁdhra*, XIII, 10; *dhruva*, I, 3.

ny devient (*ṁ*)*ñ* : *aña*, IV, 9, etc.; — *n* dans *anaye*, III, 6.

pt devient *t* : *nataro*, IV, 9, etc.

pr est conservé dans tous les exemples de *deva-naṁpriya*, excepté I, 2, dans *priyadarçi* (passim) et dans environ quinze autres cas; — devient *p* dans *paṭividhane*, VIII, 17; *padeçika*, III, 6; *pap*(*o*)*tra*, XIII,

11; *paṭipajeya*, XIV, 14; *paṭipati*, IX, 19; XI, 23; *pativeçiyena*, XI, 24; *paṭivedetavam̃*, VI, 14, 15; *paras(e)*, IX, 18; *piti*, XIII, 11; *sam̃paṭipati*, IV, 7, 9.

bdh devient *dh* : *ladha*, XIII, 8, etc.

br est ordinairement conservé; — devient *b* dans *bamana*, XI, 23.

bhy devient *bh* : *arabhiçam̃ti*, I, 3.

bhr devient *bh* dans *bhatena*, IX, 19; XI, 24; — est conservé dans *bhratunam̃*, V, 13.

my devient *m* : *samam̃pratipati*, IX, 19; XI, 23; XIII, 5.

mr devient *m̃b* : *tam̃bapam̃niya*, XIII, 9.

rg devient *g* : *saga*, VI, 16, etc.

rṇ devient *m̃n* dans *tam̃bapam̃niya*, XIII, 9.

rt devient *t* dans *anam̃v(a)tutu*, V, 13; *anuvatam̃ti*, XIII, 10; *kiti*, X, 21; *(s)a(m̃)vatakapa*, IV, 9; *katava*, VI, 15; — *ṭ* dans *anuvaṭiçam̃ti*, V, 11; *nivaṭanika*, IX, 19; *nivaṭati*, IX, 20; *kaṭava*, I, 1; IX, 18, 19, XI, 24.

rth devient ordinairement *th*; — *ṭh* dans *anaṭheshu*, V, 11; *aṭhasa*, IV, 10.

rthy devient *rthiy* dans *nirathiyam̃*, IX, 18.

rdh devient *ḍh* : *vaḍhita*, *vaḍhiçati*, IV, 9, al.

rbh devient *bh* : *gabhagarasi*, VI, 14.

rm est conservé. Je ne doute pas que *dham̃ma*, XIII, 12 (contre trente-cinq cas environ où se trouve *dharma*,) ne doive être lu *dharma* ([illegible] et non [illegible]).

ry devient *riy* : *anam̃tariyena*, VI, 14; *samacariya* (?), XIII, 8.

rv est conservé dans *purva*, IV, 8; V, 11; dans

sarva (six fois) et dans *sam̃vam̃*, XIII, 6, qui doit se lire, je pense, (*sravam̃*, c'est-à-dire) *sarvam̃;* — devient *v* dans *bh(u)tap(u)va*, VI, 14, et *sava* (seize fois).

rç est conservé : *priyadarçi*, passim; *darçane*, VIII, 17, écrit peut-être *daçrane*, IV, 8.

rsh est conservé dans *varsha*, IV, 8; — devient *sh* dans *vasha*, III, 5, et trois autres fois.

rshy devient *s* dans *kusam̃ti*, V, 11; — *sh* dans *kusham̃ti*, ibid.; *kasham̃ti*, VII, 4, de **karshyanti*, pour *karishyantī*.

lp devient *p* : *kapa*, V, 11, etc.

ly devient *y* : *kayaṇa*, V, 11; *bahukaraṇam̃* (ibid.) doit probablement se lire °*kaya*°.

vy devient *v* : *(a)pavayata*, III, 7; *divani*, IV, 8; *vam̃janato*, III, 7, etc.; — *viy* dans *viyapaṭa*, V, 13, (plusieurs fois) à côté de *vapaṭa*, V, 12; — *y* dans *magaya*, VIII, 17.

vr devient *v* : *tivena*, XIII, 10, etc.

çc devient *c* dans *paca*, I, 2.

çy devient *çiy* dans *paticeçiyena*, XI, 24.

çr est conservé, sauf dans *sam̃çusha* (?), X, 21; — devient *s* dans *sestamate*, I, 2.

skh devient *k* dans *dukara*, V, 11, et probablement *dukatam̃*, même ligne.

shkr devient *kh* : *nikhamatu*, III, 6; — *k* dans *nikami*, VIII, 17; *nikamaṇam̃*, XIII, 5.

shṭr devient *th* dans *rathikanam̃*, V, 12.

shṭh devient *ṭh* : *adhiṭhane*, V, 13, etc.; — *st* dans *sestamate*, I, 2.

shy devient *ç* : *aṇapiçaṁti*, III, 7, etc.; — *s* dans *anuçaçisaṁti*, IV, 10.

sk devient *kh* : *agikha(ṁ)dhani*, IV, 8.

st devient *th* : *athi*, passim; *anuçathi*, XIII, 10, al.; etc.; — *t* (?) dans *anuçati*, VIII, 17; *saṁtuta*, III, 6; XIII, 4 (ordinairement *saṁthuta*); *hatinaṁ* (?), IV, 8.

str devient *thr* : *thriyaka*, IX, 18.

sth devient *ṭh* dans *ciraṭhitika*, V, 13; VI, 16; — *t* dans *tuara* (? = *sthavira*), IV, 9.

sm devient *s* dans les locatifs en *asi*.

sy devient *s*, par exemple dans les génitifs en *asa*; — *siy* dans *siya*, passim (= *syât*).

sr devient *s* dans *aparisave*, X, 22; *sahasa*, XIII, 1; *sahaṁsâni*, I, 1 (faut-il lire *sahrasâni?*); — est conservé dans *parisrave*, ibid.; *sahasra*, XIII, 1, 7.

sv devient *s* : *sagaṁ*, VI, 16; — est conservé dans *svasuna(ṁ)*, V, 13.

hm devient *m* : *bamana* (*bramaṇa*), passim.

hy devient *h* dans *maha(ṁ)* (= *mahyaṁ*, *mama*), V, 11.

SANDHI.

L'anusvâra final est changé en *m* dans *hevam eva*, XIII, 9; *paratikam evaṁ*, XIII, 11; *sa(r)vam anayanaṁ*, XIII, 6.

Un *d* final est non seulement conservé, mais durci en *t*, dans *tatopayaṁ*, VIII, 17.

Un *y* est ajouté dans *imisayaṭhasa*, IV, 10, à moins, ce dont je ne doute guère, qu'il ne faille

lire *imisa aṭhasa; taṁtha*, IX, 20, doit être une simple erreur pour *taṁ(a)tha(ṁ)*.

Dans les mots composés, je n'ai à signaler, en l'absence de signes spéciaux pour les voyelles longues, que les cas suivants :

a devant *i* est élidé dans *bramanibheshu*, V, 12.

a + *u* donne *o* dans *naropakani* ou plutôt *manuçopakani*, II, 5.

a s'élide devant *e* : *ceva*, XIV, 13.

u + *u* donne *o* dans *paçopakani*, II, 5.

FLEXION.

GENRES.

En dehors des nominatifs neutres en *e* (comme à Girnar), je relève au moins un autre exemple de l'oblitération des genres et de la confusion du masculin et du neutre : *yutâni*, III, 7. *Vatavo*, XI, 24, en paraît être un autre cas; *praṇa trayo*, I, 3, est ambigu; je persiste, néanmoins, à réunir les deux mots en un composé = *prâṇatrayaṁ;* cf. cependant ci-dessus à l'article des Voyelles nasalisées. On peut ajouter encore quelques cas (IV, 10; XIII, 6; XIV, 14) où *so* est employé, comme *se* dans les inscriptions mâgadhî, représentant *tad* avec un sens de conjonction.

DÉCLINAISON DES THÈMES CONSONANTIQUES.

Il n'en reste ici que quelques traces.

Thèmes en AN. — Nom. s. *raja*, passim; gén. *raño*, passim; instrum. *raññna*, XIV, 13 (peut-être *ra(ṁ)-jina*). — nom. pl. *rajano*, XIII, 9; *rajaye* (?), II, 4.

Thèmes en ANT. — Nom. pl. *vitinamaṁto* (?), IV, 10.

Thèmes en AR. — En dehors du nom. pl. *na(ṁ)-taro*, VI, 16, toutes les autres formes relèvent de la déclinaison vocalique, les thèmes en *ar* s'étant fondus dans la déclinaison en *a* (*bhatena*, XI, 24), en *i* (*pitishu*, XIII, 4), ou surtout en *u* (*pituna*, XI, 24; *pitushu*, III, 6; *svasuna[ṁ]*, V, 13).

Thèmes en AS. — Accus. sing. *yaço*, X, 21. Le locatif *vacasi*, VI, 14, peut également s'expliquer par le thème *vaca* ou *vacas*. *Bh(u)ye*, VIII, 17, s'il est exact, est un mâgadhisme pour *bhuyo*.

Thèmes en IN. — *Priyadarçin* est partout passé dans la déclinaison en *i* : *priyadarçisa*, passim.

DÉCLINAISON DES THÈMES VOCALIQUES.

Thèmes en A. — MASCULINS. — Ici encore je ne signale que les particularités dignes de remarque. — Nom. sing. ordinairement en *o*, quelquefois en *e*(*i*) : *kiṭabhikari*, V, 13; *aṁtikini*, XIII, 9; *aṁtiyoke*, II, 14; *aparisave*, X, 22; *athi*, IX, 20; *dharmasaṁbaṁdhi*, XI, 23; *-mate*, XIII, 8; *par(i)srave*, X, 22; *sakali*, ibid.; *turamaye*, XIII, 9. Même observation qu'à

Girnar pour les neutres en *e*. On remarquera, IV, 8 : *yariçaṁ. . . na bhutapurve vaḍhite*, etc. — Datif singulier, ordinairement en *aya*, écrit *aye* dans : *anaye*, III, 6; *añaye*, IX, 18; *aparibodhaye*, V, 13; *athaye*, IV, 10; VI, 14, 16; XIII, 11; *etakaye*, X, 21; *etaye*, IV, 10; *karmaye*, III, 6; *paratikaye*, X, 22; *pratibhogaye*, II, 5; *sukhaye*, V, 12. — Ablat. sing. en *a* : *kapa*, IV, 9. — Locat. sing. en *e;* en *asi* dans : *dharmayutasi*, V, 13; *gabhagarasi*, VI, 14; *mahanasasi*, I, 2; *orodhanasi*, VI, 14; *uyanashi*, ibid.; *v(i)nita(ṁ)si*, ibid.; et, je pense, dans : *abadhas(i)*, IX, 18; *ananijas(i)*, V, 16; *-bhatakas(i)*, IX, 19.

NEUTRES. — Je relève les exemples suivants du nominatif en *e(i)* : *apavuḍhe*, XIII, 7; *darçane*, IV, 8; VIII, 17; *dane*, VII, 4; *eshe*, X, 22; *ghaṭiti*, XIV, 13; *kati*, XIII, 1; *graheṭhi* (?), XIII, 4; *heṭarike* (?), IX, 20; *ide*, XI, 24; *ime*, IV, 9; *jive*, I, 1; *kaṭavi*, XI, 24; *likhite*, XIV, 13; *mahalake*, ibid.; *nice*, VII, 5; *nici*, XIII, 9; *paṭividhane*, VIII, 17; *prajuhitave*, I, 1; *purve*, IV, 8; *sa(ṁ)çay(i)ki*, IX, 20; *sarve*, XIV, 13; *tadiçe*, IV, 8; *vaḍhite*, ibid.; *vijite*, XIV, 13; *vipule*, VII, 4.

FÉMININS. — Dat. sing. en *aye* dans *dharmadhiṭhaye*, V, 12 (c'est ainsi qu'il faut lire, pour °*ṭhayo*). — Locat. sing. en *aya* : *athasaṁtiranaya*, VI, 15; *aye* : *parisaye*, VI, 14; *parishaye*, VI, 15.

Thèmes en i. — FÉMININS. — Datif sing. en *iya* : *ayatiya*, X, 21; en *iye* : *anuçathiye*, III, 6. — Instrum. sing. en *iya* : *anuçath(i)ya*, IV, 8. — Abl. sing. en *iya* : *taṁbapaṁniya*, XIII, 9.

Thèmes en v. — Féminins. — Nom. sing. en *u* : *sadhu*, III, 6, 7; IV, 10.

Neutres. — Nomin. et accus. sing. en *u* : *bahu*, IX, 18; XIV, 13; *sadhu*, XI, 24. — Nom. plur. en *uni* : *bahuni*, I, 2, al.

DÉCLINAISON DES PRONOMS.

Démonstratifs, etc.

Anya. — Nom. sing. neutre : *aña*, IV, 9; IX, 19. — Dat. sing. : *añaye*, III, 6; IX, 18. — Loc. sing. : *añi* (*e*), VIII, 17. — Nom. plur. masc. : *añe*, V, 13, al.

Ima. — Nom. masc. : *aya*(*ṁ*) (c'est ainsi, je pense, qu'il faut lire pour *yaya*), V, 13; fém. : *iyaṁ*, VIII, 17; *ayaṁ*, I, 1; *aya*(*ṁ*), I, 2; XIV, 13; VI, 16, (*ayi*); neutre : *idaṁ*, IV, 10; *imaṁ*, IX, 18; *ima*(*ṁ*), IV, 10; IX, 19, 20. — Gén. sing. : *imisa*, IV, 10; III, 6 (fémin., et dans le sens du datif).

Ekatya. — Nom. plur. masc. : (*e*)*katia* (à lire *ekatiya?*), I, 2.

Eta. — Nom. sing. neutre : *eta*, IX, 19; X, 22; *etu*, IX, 18; *eshe*, X, 22; *esaṁ*, IV, 9. — Gén. sing. : *etisa* (?), III, 6 (dans le sens du datif). — Datif sing. : *etaya*, VI, 16; *etaye*, IV, 10. — Nom. pluriel masculin, ou neutre : *eta*, I, 3. — Gén. plur. : (*e*)*t*(*e*)*sha*(*ṁ*), XIII, 5.

Ka. — Neutre : *kici*, I, 1; VI, 16; X, 22; XIV, 14 (nulle part *kiṁci*).

Ta. — Nom. sing. masc. : *sa*, V, 11, al.; *so*, IX,

18, al.; *si* (= *se* ou corr. *so?*), IX, 20. Neutre : *ta*, X, 22; XIII, 2, 6, 12; *taṁ*, IX, 20; XIII, 3; *se* (le neutre employé comme conjonction), I, 2; *so* (id.); IV, 10; XIII, 6; XIV, 14. — Accus. sing. masc. : *taṁ*, XIII, 11. — Dat. sing. : *taya*, passim. — Instrum. sing. *tena*, passim. — Nom. plur. masc. : *te*, passim; *ti*, V, 13; XIII, 10. — Gén. plur. : *tesha(ṁ)*, XIII, 6.

Ya. — Nom. sing. masc. : *yo*, passim; *ja* (?), V, 11. — Neutre : *ya*, V, 11 (et cinq autres fois); *yo* (*caraṇaṁ*), IV, 9; *ye*, IX, 18; *yi*, XIII, 2. — Accus. sing. neutre : *yaṁ*, X, 22; XIII, 7 (?); *yo* (?), X, 21. — Gén. sing. : *yasa*, VII, 4. — Gén. plur. : *(ye)sha(ṁ)* (?), XIII, 5. — Loc. plur. : *yesu* (?), XIII, 4.

Sarva. — Nom. sing. neutre ; *sarve*, XIV, 13. — Acc. sing. masc. et neutre : *savaṁ*, VI, 14, 15; X, 22. — Nom. plur. masc. : *sarvaṁ*, VII, 1. — Loc. plur. : *sarveshu*, V, 13.

Personnels.

1re personne. — Nom. sing. : *ahaṁ*, VI, 15. — Gén. sing. : *me*, XIII, 3, al.; *maha(ṁ)*, V, 11. — Instrum. sing. : *maya*, VI, 15, al.

DÉCLINAISON DES NOMS DE NOMBRE.

Duvi, nomin., I, 3.

Trayo, nom. masc. ou neutre, I, 3, à moins que *praṇatrayo* ne soit = *prâṇatrayaṁ*.

Catura, nomin. masc., XIII, 9.

Paṁcashu, locat., III, 6.

CONJUGAISON.

THÈMES VERBAUX.

Sauf les modifications phonétiques, ce sont, en général, les mêmes qu'en sanskrit.

Cependant, parmi les thèmes simples, je relève *prapuṇati* pour *prapuṇoti*, XIII, 6, et les participes *vijiṇamano*, XIII, 3; *prajuhitave*, I, 1, avec une extension irrégulière du thème du présent. *Âha* est transporté au présent sous la forme *ahati*, passim (jamais *aha*).

Au passif, la formative *ya* se combine suivant les règles ordinaires : *haññate*, I, 3.

Dans les causatifs, la formative *aya* se contracte ordinairement en *e* et en *i* : *aṇapayami*, VI, 14; *aṇapemi*, VI, 18; *aṇapiçaṁti*, III, 7; *aradh(eṁ)tu*, VI, 16; *aradhiti*, XI, 24; *hapiçati*, V, 11; *likhapeçami*, XIV, 13; *paṭivideta(vo)*, VI, 15. — Dans les deux derniers exemples on voit la voyelle du thème affaiblie de *e* en *i*.

DÉSINENCES.

Présent. — Je ne relève qu'un seul reste de désinence moyenne, dans *haññate*, I, 3. Le passif *n(i)-vaṁcaṁti* (?), XIII, 10, a la désinence active.

Impératif. — Comme à Girnar, *anuvidhiyataṁ*, X, 21; et *suçrusha(t)a(ṁ)*, X, 21, ont conservé la désinence moyenne.

Potentiel. — Du verbe *as* nous avons les formes

asa, IX, 19; XIV, 13, et *siya*, X, 22, al.; — de *bhû*, la 3e pers. *bhavi* (s'il faut bien lire ainsi), pour *bhavet*, XIII, 8. La 3e du sing. est en *eya*, la 3e du plur. en *eyu*.

Passé. — 3e pers. sing. *nikami*, VIII, 7. — 3e pers. plur. *abhavasu*, VIII, 17; *nikhamishaṁ* (pour °*shu*), VIII, 17; *mañeshu* (pour °*ñi*°), XIII, 11.

Futur. — Je n'ai à relever que la forme *a*(*ṁ*)-*chaṁti*, futur de *âs* (?), V, 11. — Rien à remarquer sur les désinences; elles sont les mêmes qu'en sanskrit, sans mélange de formes moyennes, même dans le passif *arabhiçaṁti*, I, 3.

Absolutif. — Il se fait en *tu* (= *tvâ*) : *çrutu*, XIII, 2. *Aloce*(*ṁ*)*ti*, XIV, 14, doit être une fausse lecture pour *alocetu*. La forme en *ya* est représentée seulement dans *parityi* = *parityajya*, X, 22, et dans *sukhaye* (*saṁkhaya*), XIV, 14.

Participe. — La forme moyenne du participe présent est conservée dans : (*a*)*ç*(*a*)*manasa*, VI, 14, et dans *vijiṇamaṇo*, XIII, 3.

KHÂLSI, DHAULI-JAUGADA, ÉDITS DES COLONNES, BHABRA, SAHASARÂM, RÛPNÂTH, BAIRÂT.

L'orthographe est trop semblable dans tous les autres édits pour qu'il n'y ait point avantage à grouper tous les faits dans un tableau unique.

Les édits sont désignés par leur lettre initiale : Dh. = Dhauli ; Kh. = Khâlsi ; S. = Sahasarâm ; R. = Rûpnâth ; B. = Bairât ; Bh. = Bhabra. Pour les édits sur colonnes, j'ai pris, comme type, la seule version complète, la plus correcte et la mieux connue, celle du pilier de Firuz Shâh à Dehli (D). Je n'ai cité les divergences des autres versions (D²ARM) que lorsqu'elles m'ont paru présenter un intérêt quelconque, et être autre chose qu'une simple déformation accidentelle.

Le texte de Jaugada est, dans la série des quatorze édits, presque invariablement identique à celui de Dh. M. Bühler ne signale que quatre divergences ; j'en compte, d'après ses textes, tout au plus sept ou huit ; le texte de Jaugada étant d'ailleurs moins complet que celui de Dhauli, n'apporte aucun élément nouveau. Il n'en est pas de même des édits séparés : dans cette partie, les deux versions offrent plus souvent des différences ; elles ne sont pas toutes dépourvues d'intérêt. Dans ces conditions, Dhauli fait foi, d'une façon générale, pour les deux ; je me suis contenté de relever, à leur rang, les formes particulières à Jaugada.

Les fragments de l'édit de la Reine, de l'édit de Kauçâmbî, et des épigraphes de Barâbar, sont trop courts et trop maltraités pour se prêter à un exposé méthodique.

PHONÉTIQUE.

VOYELLES.

Changements quantitatifs. — Kh. ne marque pas, pour *i* et *u*, la distinction entre la longue et la brève. Le seul cas où on ait lu un *î* : *piyadasî*, I, 2 (Bühler), est assez indistinct pour que le fac-similé du général Cunningham ait donné la brève. Je ne doute pas qu'il n'ait raison. — R. et B. lisent *jaṁbudipasi;* ce n'est pas assez pour conclure qu'ils n'auraient pas marqué la longue si le texte leur en avait donné d'autres occasions, d'autant moins qu'à Bh. nous avons des exemples certains de *î* et *û*. Il faut donc admettre que la particularité en question appartient uniquement à Kh.

Voyelles allongées. — Khâlsi. — *A* final devient très souvent *â*, plus souvent qu'il ne reste bref. Je ne citerai que quelques exemples représentant des catégories diverses : *abhisitasâ*, XIII, 35, etc.; *abhisitenâ*, IV, 13, etc.; *âhâ*, passim (une seule fois *âha*, VII, 6); *ajâ*, IV, 9; *câ* (plus fréquent que *ca*); *evâ*, II, 6, al.; *hidâ*, I, 1, al.; *palatâ*, IX, 27, etc.; *punâ*, passim; *mamâ;* V, 13; *vâ* (= *va*, *eva*), III, 7, etc. — Au milieu des mots, je note *sukhâyâmi*, VI, 20; *lâti*, VIII, 23.

Dhauli. — Finales : *âhâ*, III, 9, al. (jamais *âha*); *âlâdhayevû*, dét. II, 6; *calevû*, dét. II, 5; *nikhamâvû*,

III, 10; *pâpunevû*, dét. II, 7; *yujaṁtâ*, IV, 8; *mamâ*, dét. I, 5; *nâ*, I, 4; *vasevutî*, VII, 1 (Jaug. °*ti*). — Dans l'intérieur des mots, je relève plusieurs allongements, quelques-uns compensatifs ou accidentels : -*sahâsâni*, I, 3; *tâkhasilate*, dét. I, 24; *abhîkâle*, V, 25; *cilaṭhitîkâ*, V, 27; VI, 33; *nîce*, VII, 2; *anâvûtiya*, dét. I, 11; *nithûliyena*, dét. I, 11; *hîlaṁna*, VIII, 5 (Jaug. *hi*°) ne peut être qu'une erreur matérielle.

Dehli. — Finales : *âhâ* (*ahâ*), passim; *apahaṭâ*, VI, 3 (RM °*ṭa*), si la forme est bien = *apahṛitya; anupaṭipajeyâ*, VII-VIII, 17; *asvasâ*, V, 18 (RM °*sa*); *bhayenâ*, I, 4; *câ*, passim; *evâ*, I, 6 (RM °*va*); *gonasâ*, V, 18 (RM °*sa*); *hemevâ*, I, 8; VI, 6 (ARM °*va*); *jânapadasa*, IV, 5 (RM °*sa*); *lokasâ*, VI, 2, 4 (RM °*sa*); *mamâ*, IV, 12 (D²RM °*ma*); *papovâ*, VI, 13 (ARM °*va*); *usâhenâ*, I, 5; *vaḍheyâ*, VII-VIII, 13, 16, 18; *sâdhû*, II, 11 (ARM °*dhu*). D. VI, 8 et I, 4 écrit *pûjâyâ*, *palîkhâyâ* et *susûsâyâ*, l'instrumental écrit en *âya* par RM. — Voyelles médianes : -*dâkhinâye*, II, 13 (D²ARM *da*°); *anupaṭîpaja*, VII-VIII, 10, 21, 3; *anupaṭîpajîsati*, VII-VIII, 10; *saṁpaṭîpatiya*, VII-VIII, 8; *anûpaṭîpaṁne*, VII-VIII, 7; *niṭhûliye*, III, 20; *pacûpagamane*, VI, 8 (A *picu*°,); *paṭîbhoge*, VII-VIII, 3; *paṭîvisiṭhaṁ*, VII-VIII, 5 (à côté de *paṭivisiṭhaṁ*); *pavajîtânaṁ*, VII-VIII, 4; *putâpapotike*, VII-VIII, 10; *saṁpaṭipajîsati*, II, 16 (D²ARM °*ji*°).

A *cilaṁthitikâ* de D, II, 15, D² oppose *cilâthitikâ* et ARM *cilaṁthitîkâ;* à *caghaṁti* de D, IV, 10, D² oppose *caghaṁtî*.

Bhabra. — Finales : *âhâ*, 1 ; *câ* (quatre fois ; deux fois *ca*) ; *evâ*, 8. — Médianes : *cilaṭhitîke*, 4.

Sahasarâm. — Finales : *avaladhiyenâ*, 6 ; *câ*, 4, 5 (plus souvent *ca*) ; *paṁnâ* (= *pañca*), 6, *likhâpayâthâ*, 7. — Médianes : *cilaṭhitîkâ*, 5.

Rûpnâth. — Finales : *apaladhiyenâ*, 4 ; *pakamamânenâ*, 3 ; *v(i)ya(ṁ)janenâ*, 5 ; *vyuṭhenâ*, 5.

Bairât. — *âhâ*, 1 ; *câ*, 6.

Voyelles raccourcies. — Khâlsi. — Finales : *ma*, xiii, 14 ; — Médianes : *ananiyaṁ*, vi, 20 ; *ayatiye*, x, 27 ; *akâlena*, xii, 32 ; *avâhasi*, ix, 24 ; *abhilamâni*, viii, 22 ; *avaṁ*, xiii, 6 ; *avatake*, xiii, 39 ; *opayâ*, viii, 23 ; *lajâ*, x, 28 ; *lajâne*, xiii, 5 ; *vijinamane*, xiii, 36.

Dhauli. — Finales : *anuvigina* (nom. pl.), dét. ii, 4 ; *-viyohâlaka*, dét. i, 1, et d'autres nom. plur. ; *icha*, dét. ii, 4 ; *sotaviya*, dét. i, 18 ; *lâja*, dét. ii, 4 ; *atha* (*yatha*), quatre fois contre deux fois *athâ ; paja*, v, 27 ; *va* (= *vâ*), v, 21, 25, 26 ; vi, 28, 30, dét. i, 20, 21. — Médianes : *niti*, dét. i, 8, 12 (?) ; *sa(ṁ)khina*, dét. i, 22.

Delhi. — Finales : *ajaka*, v, 7 (RM °*kâ*) ; *asvatha*, iv, 4, 13 ; *atha*, vi, 4 (RM °*thâ*) ; iii, 20 ; *esa* (nom. fém.), i, 9 (ARM °*sâ*) ; *lâja* (nomin.), passim (à côté de *lâjâ*) ; *siya*, iv, 15 ; *tatha*, vi, 6 (RM °*thâ*). — Médianes : *âladhi*, vii-viii, 10 ; *ava*, iv, 15 (A *aṁva*, M *âvâ*) ; *avahâmi*, vi, 6 ; *palibhasayisaṁ*, iii, 21 ; *anuvidhiyaṁti*, vii-viii, 7 (°*dhî*°, i, 7) ; *anulupâyâ*, vii-viii, 13, 16, 18 ; *bhutânaṁ*, vii-viii, 9 ; *opayâ*, viii, 5.

Dans les cas suivants d'autres versions opposent une brève à la longue régulière de D. : *abhîtâ*, IV, 4, RM *abhîta;* D. I, 6, *apekhâ*, RM *°kha;* D. VI, 8, *atanâ*, RM *°na;* D. IV, 10, *athâ*, D² *°tha;* D. IV, 13, *avimanâ*, D²RM *°na;* D. IV, 3, *âyatâ*, RM *°ta; likhâpitâ*, D. I, 2; II, 15; IV, 2; VI, 2, 9, RM *°ta; abhîtâ*, D. IV, 12, D²R *°bhi°; aṭhamîpakhâye*, D. V, 15, D²RM *°mi°;* D. III, 20, *isyâkâlanena*, RM *°sya°*.

Changements qualitatifs. — Khâlsi. — *a* en *i* : *majhimenâ*, XIV, 8; *piche* (?) (= *paççât*), I, 4; en *e* : *heta* (= *atra*), VIII, 23, al.; en *u* : *munisa*, II, 6; — *î* en *e* : *edisâye*, IX, 24; — *u* en *a* : *galu*, XIII, 36, 38; en *i* : *munisa*, II, 6; — *e* en *i* : *gihithâ*, XIII, 38; *mi*, XIV, 19; — *o* en *e*, non seulement à la fin des mots, et pour *aḥ*, comme dans *pule*, I, 3; *mukhate*, VI, 18; — il y a quelques exceptions, comme *lâjâno*, II, 5; *kelalaputo*, II, 4; *sâtiyaputo*, II, 4, — mais dans *kaleti*, V, 13; IX, 24; *apakaleti*, XII, 32; *upakaleti*, XII, 32.

Ṛi se change en *a* : *adhe*, IX, 17; *ânaniyaṁ*, VI, 20; *bhatiyâ*, XII, 33; *vadhi* et *vaḍhi*, passim; *bhaṭakasi*, XIII, 37, al.; *kata*, passim; *gahathâni*, XII, 31; *mate*, *maṭe*, XIII, 35, 36, 39; *nikati*, VI, 19; *usaṭena*, X, 28, 29; *viyâpaṭa*, XII, 34, al.; *vithaṭenâ*, XIV, 18; — en *i* : *âdise*, IV, 10; *diḍha*, VII, 22; *gihithâ*, XIII, 37; *edisâye*, IX, 24; *kiṭaṁnatâ*, VII, 22; *mige*, I, 4; *migaviyâ*, VIII, 22; *âdise*, IV, 10; — en *u* : *palipuchâ*, VII, 23; *lukhâni*, II, 6; *vudhânaṁ*, VIII, 23; *vutaṁ*, XIII, 9.

Dhauli. — *a* en *u* : *avuca*, vii, 2; ix, 16, (Jaug. *avaca*); *munisa*, vii, 1, al. (à côté de *manusa*); — *a* en *e* : *heta* (*atra*), xiv, 19; — *i* en *a* dans *puṭhaviyaṁ*, v, 26; — *î* en *e* : *anusathe* (pour °*thî*), vi, 31; — *u* en *i* : *munisa*, loc. cit.; *pulisa*, dét. i, 7, 8; — *e* en *i* : *asamati*, xiv, 19; *veditu*, dét. ii, 6 (pour °*de*° = °*dayi*°); *pitenikesu*, v, 23; — *o* en *e* dans *kaleti*, v, 20, al.; et à la fin des mots quand il vient de *aḥ* : *bhûye*, *dhaṁmate*, etc. (*ne* = *no*, *na*, à Jaug. dét. i, 4, n'est, sans doute, qu'une lecture inexacte).

Ṛi devient *a* : *âdase*, iv, 14; *ânaniyaṁ*, dét. ii, 9; vi, 32; *bhaṭi-*, v, 23; *bhaṭaka*, ix, 8; *kaṭa*, passim; *vaḍhî*, iv, 18; *usaṭena*, x, 16; *viyâpaṭâ*, v, 24; — *i* : *âdise*, ix, 11; *edisâni*, viii, 3; *hedisa*, passim; *dhiti*, dét. ii, 6; *tâdise*, iv, 14; — *u* : *lukhâni*, ii, 8; *puṭhaviyaṁ*, v, 26; *vuḍha*, iv, 15; viii, 4; peut-être *kute*, dét. i, 16.

Jaugadâ. — *a* final en *u* dans *savatu*, ii, 8 (Dh. °*ta*); — *i* en *e* dans *ânaneyaṁ* (= *ânaniyaṁ* = *ânṛiṇyaṁ*), dét. i, 9; dét. ii, 13.

Dehli. — *a* en *i* : *majhima*, i, 7; — *a* en *u* : *-mute* (ARM), vi, 19; *munisânaṁ*, vii-viii, 2, al.; — *u* en *i* : *munisa*, passim; *pulisa*, i, 7, al.; *mina*, iii, 8, si vraiment = *punaḥ*, ce qui paraît douteux; en *o* : *gotî*, i, 10; — *e* en *i* : *sûkalî*, v, 8 (D² °*li*); *gihithânaṁ*, vii-viii, 4; *likhâpitâ*, passim; — *o* (*aḥ*) final en *e* : *ite*, iv, 15. — En face de *seyatha*, v, 2, A porte *sayatha*. — *Ṛi* se change en *a* : *apahaṭâ*, vi,

3 (si vraiment = *apahṛitya*); *apakaṭhesu*, VI, 5; *bhaṭakesu*, VII-VIII, 8; *vaḍhi*, VII-VIII, 8, al.; *kapana*, VII-VIII, 8; *kaṭa*, passim; *viyûpaṭâ*, VII-VIII, 4, 5, 6; — en *i* : *nisijitu*, IV, 10.

BHABRA. — *e* se change en *i* dans *likhâpayâmi*, 8; — *ṛi* en *i* dans *adhigicya*, 6.

SAHASARÂM. — *e* se change en *i* dans *likhâpayâthâ*, 7; — *munisâ*, 3; — *kaṭâ*, 3; *misaṁ* (= *mṛishâ*), 2, 3.

RÛPNÂTH. — *Pavatisu* (pour °*te*°), 4; — *amisâ*, 2; *kaṭâ*, 2, al.

BAIRÂT. — *Bâḍhi* (pour °*dhe*), 2.

ADDITIONS ET SUPPRESSIONS. — KHÂLSI. — Additions : *galahâ*, XII, 31; *galahati*, XII, 33; *supadâlaye*, V, 14 (si = *supradâryaṁ*); — *sinche*, XIII, 38; — *puluva*, passim; *kuvâpi*, XIII, 39; *suvâmikenâ*, IX, 25. — Suppressions : *pi*, passim; *ti* (*iti*, IX, 26); *va* (= *eva*), IX, 26, alias.

DHAULI. — Additions : *supadâlaye*, V, 22 (si l'explication de M. Bühler = *supradâryaṁ*, est exacte); *anuviginâ*, dét. II, 4; *ithî*, IX, 7; *kilamathena*, dét. I, 11; *palikilese*, dét. I, 21; *puluva*, V, 22, al.; *suvâmikena*, IX, 10; *pâpunevû*, dét. II, 7. — Suppressions : *ti* (*iti*, dét. II, 4, 7), *pi*, *va* (*eva*), passim.

DEHLI. — Additions : *upadahevû*, IV, 5; *vidahâmi*, VI, 6; *ge(ṁ)vayâ*, I, 7; *âsinave*, II, 11, al.; *duvâḍasa*, VI, 1; *suve*, I, 6. — Suppressions : *pi*, *ti*, *va* (*eva*),

passim; *anuvekhamâne*, VII-VIII, 2; *pativekhamâne*, VI, 4, 7.

BHABRA. — Additions : *alahâmi*, 4; *abhikhinam̃*, 7; *pasine*, 5. — Suppressions : *ti*, 2, al.

SAHASARÂM. — Suppressions : *pi*, *ti*, passim; *va* (*eva*), 3.

RÛPNÂTH. — Additions : *sumi*, 1. — Suppressions : *pi; ti; va; dâni*, 2; *sumi*, 1.

CONTRACTIONS. — KHÂLSI. — *A(l)u* en *o* : *kho*, X, 28, al.; — *aya* en *e* dans les causatifs; — *ava* en *o* : *olodhana*, V, 16; VI, 18; — *ayi* en *e* dans *lekhâpeṣâmi*, XIV, 19; — *a(y)o* en *e* : *tedasa*, V, 14; — *ya* en *i* : *palitiditu*, X, 28; *iya* en *e* : *etakâye*, X, 27.

DHAULI. — *A(l)u* en *o* : *kho*, IX, 8; — *ava* en *o* : *viyohâlaka*, dét. I, 1; *viyovaditaviye*, IX, 11; *olodhana*, passim; — *avâ* en *o*, si *aho*, IV, 13, est bien = *atha vâ*; — *aya* en *e* : *ujenîte*, dét. I, 23; — *ayi* en *i* dans *veditu*, dét. II, 6; — *ayo* en *e* : *tedasa*, V, 22; — *iya* en *e* : *etaka*, passim; — *ya* en *i* : *palitijitu*, X, 15; — *va* en *û* : *atûlanâ*, dét. I, 11, 12, (Jaug. °*tu*°); — *vi* en *u* : *su* (= *svid*), dét. II, 4; *duâhale*, dét. I, 16.

DEHLI. — *Nigohâni*, VII-VIII, 5 (*nyagrodha*); — *jhâpetaviye*, V, 10; *kho*, passim; *khu*, II, 12; *paliyovadâtha*, VII-VIII, 1; *olodhana*, VII-VIII, 6; *viyovadisam̃ti*, IV, 7, 9; *su*(*svid*), VII-VIII, 17, 18.

Bhabra. — *Kho*, 3; *ovâde*, 5; *abhivâdemânaṁ* (pour °*dya*°), 1.

Rûpnâth. — *Lekhâpetaviye*, *vivasetaviye*, 5.

Bairât. — *Âlâdhetaye*, 6.

Voyelles nasalisées. — Je renonce à signaler tous les cas où l'anusvâra est omis, soit par négligence, soit par erreur. Ils sont fréquents, surtout à Khâlsi.

Khâlsi. — La longue équivalant à la nasale : *atapâsaṁḍâ* (°*ḍaṁ*), xii, 32, 33; *dadatâ* (°*taṁ*), xiii, 15; *devânâpiye*, xii, 30, 34; *dhaṁmasu*(*su*)*sâ* (°*saṁ*), x, 27; *disâ* (°*saṁ*), xiv, 21; *hetâ* (°*taṁ*), v, 14; *kaṁmatalâ* (°*laṁ*), vi, 20; *pujâ* (°*jaṁ*), xii, 31, 34; *punâ* (= *punyaṁ*), ix, 26; *saṁtaṁ*, xiv, 17, (si c'est bien un nominatif pluriel). — La seule trace d'une confusion entre *aṁ* et *u* qui paraisse subsister après la revision de M. Bühler est *sukhitenâ*, xiv, 17 (pour *saṁ*°). L'accord de plusieurs versions dans l'orthographe *supadâlaya*, v, 14, rend peu probable, dans ce cas, l'équivalence de *saṁ* et *su*.

Dhauli. — Équivalence de la longue et de la voyelle nasalisée : *baṁbhana* et *bâbhana; bhâvasudhî* (°*dhiṁ*), vii, 1; *kalaṁtaṁ* (nom. plur.), dét. i, 18; *kaṁmata*(*laṁ*), vi, 32, en face de *kâmatalâ*, à Jaug.; *kiṭî*, x, 13 (°*ṭiṁ*); *saṁbodhî* (°*dhiṁ*), viii, 4; *palataṁ* (°*tâ*, °*ta*), vi, 23; *sotaviyaṁ* (Jaug. °*yâ*), dét. i, 17; *vataviyaṁ* (°*yâ*), dét. i, 2; *yâ* (*yaṁ*), iv, 17. — *Saṁtaṁ* (n. s. m.), vi, 30, et *vaye* (= *vayaṁ*), dét. ii, 8, semblent impliquer l'équivalence de *aṁ* et *e*.

— *u* pour *aṁ* dans *tesu aṁtânaṁ*, dét. II, 10. — La nasale est écrite double dans *aṁnâlaṁbhe*, III, 11; *saṁmyâ*, IX, 8; *sukhaṁm*, dét. II, 5.

DEHLI. — *Anupaṭîpatî*(°*tiṁ*), VII-VIII, 3; *-vîsati*, V, 1, 20; *saṁtaṁ* (nom. plur.), IV, 13; *tiṁni* (= *trîṇi*), IV, 16; V, 12; *yâ iyaṁ* (= *yaṁ idaṁ*), VII-VIII, 7; — *kimaṁ*, VI, 5, (= *kim u*).

BHABRA. — Dans *diseyâṁ*, 3, et *hakâṁ*, 4., Bh. écrit la longue devant l'anusvâra, ce qui est d'autant plus surprenant que, dans les deux cas, la longue n'est pas justifiée étymologiquement. — *Mâgadhe saṁghaṁ*, 1, pour °*gadhaṁ*.

SAHASARÂM. — *Aṁmisaṁ*, 2; *misaṁ*, 3 (= °*sâ*); *caṁ*, 5 (= *câ*).

CONSONNES.

Deux traits sont communs à toutes les versions que nous rapprochons ici. D'abord, elles ne possèdent qu'un seul *n;* aucune d'elles ne connaît ni l'*ṇ* cérébral, ni l'*ñ* palatal; elles les remplacent par l'*n* dental. Il n'y a qu'une seule exception : Dh. dét. II, 6, porterait, d'après le fac-similé Cunningham, *paṭiṁñâ*. Je serais bien surpris si cette lecture se vérifiait : déjà le fac-similé publié par Prinsep indiquait que, en cet endroit, la pierre est attaquée et la lecture incertaine. Je suis bien tenté de croire que la lecture authentique est *paṭiṁnâ*, comme à Jaugada. — En second lieu, elles n'ont pas d'*r* et le remplacent régulièrement (à l'état isolé) par *l*. Je ne

vois que deux exceptions, à Rûpnâth, où, à côté de *ahâle,* 6, se lit *charachare,* 1, et *cirathitika,* 4. *Samavariya* à Kh. XIII, 2, est probablement une fausse lecture.

Khâlsi présente une double particularité : c'est d'abord l'emploi, pour la sifflante, de trois signes inégalement différents : 𑀰, 𑀱 et 𑀲, dont le premier est aussi employé une fois à Bairât (*ṣvaṁgikiye*). Il me paraît certain que ces signes sont purement équivalents, qu'ils ne représentent pas, comme on l'a cru, les trois sifflantes du sanskrit. J'ai parlé déjà de cette question dans l'Introduction; j'y reviendrai plus bas. Je puis donc la négliger ici. Je rappelle que, dans ma transcription, je distingue le signe 𑀰 en l'écrivant *ṣ*. — Le second point concerne l'emploi, à Khâlsi, d'un caractère [signe] que j'avais considéré d'abord comme une simple variante graphique de 𑀓. Le même signe est employé deux fois (*vaḍiḳâ, aḍhakosiḳâni*) à D. J'y reviendrai également tout à l'heure. Je néglige ici cette difficulté, et me contente, pour maintenir la conséquence dans la transcription, de rendre le signe en question par *ḳ*, comme je l'ai fait précédemment.

CONSONNES SIMPLES.

Changements. — KHÂLSI. — *k* en *g* dans *aṁtiyoga,* II, 5; XIII, 4, 5.

g en *k* dans *makâ,* XII, 5; *aṁtekina,* ibid.

gh en *h* dans *lahukâ,* XI, 32, al.

c en *ch* dans *kichi,* passim.

j en *d* dans *palitidita*, x, 28.

t en *ṭ* dans *bhaṭaka*, xiii, 37, alias; *kaṭa*, passim; *maṭe*, xiii, 39 (à côté de *mate*); *paṭi-*, passim; *usaṭena*, x, 28, 29; *viyâpaṭa*, passim; *vithaṭenâ*, xiv, 18; — en *d* dans *dose*, vi, 19; *hidasukhâye* = *hitasu°*, v, 15.

d en *ḍ* dans *heḍisa*, viii, 22; ix, 25 (à côté d'*edisa*); *duvâḍasa*, iii, 7; iv, 13; — en *t* dans *tatopayâ*, viii, 13 (?); — en *y* dans *iyaṁ* (au neutre, pour *idaṁ*), passim.

dh en *d* (?) dans *hida*, passim.

bh en *h* dans *hoti*, etc., passim.

y en *j* dans *majulâ*, i, 4; — en *v* : *vasevu*, vii, 21 (ordinairement la désinence est *eyu*); — en *h* *yehaṁ*, vi, 20.

s en *h* dans *ha(ṁ)ce*, ix. 26.

Dhauli. — *k* se change en *kh* dans *akhakhase*, dét. i, 22.

g en *gh* dans *caghati*, ii, 11, al., s'il est bien = *jagri*, ce qui est douteux.

c en *j* dans *ajalâ*, dét. ii, 7, (Jaug. porte *acala*); — en *ch* dans *kichi*, passim.

j en *c* dans *caghati*, loco cit.; *kaṁboca*, v, 23.

t en *c* dans *cithitu*, iv, 17; — en *ṭ* dans *paṭi*, passim; *kaṭa*, passim; *viyâpaṭâ*, dét. i, 15, al.; *usaṭena*, x, 16.

th en *h* dans *aho* (?), iv, 13.

dh en *d* (?) dans *hida*, passim.

bh en *h* dans *lahevu*, dét. II, 5; *hoti*, etc., VIII, 4; *hûtapuluva* IV, 14, al.

y en *v* dans la désinence en *evu* de la 3ᵉ pers. plur. du potentiel (à Jaug. *eyu*, sauf dans *nikhamâvû*, III, 11); *âvutike*, dét. II, 8 (à Jaug. *âyu°*); — en *h* à la 1ʳᵉ pers. sing. du potentiel : *yehaṁ*, etc.

Jaugada. — *k* en *g* dans *hidalogaṁ palalogaṁ*, (Dh. : *°loka °lokaṁ*), dét. II, 7; *hidalogika°* (Dh. : *°ki°*), dét. II, 12-13.

d en *t* dans *paṭipâtayehaṁ*, dét. I, 5 (Dh. : *paṭi vedayehaṁ*); *paṭipâtayema*, dét. I, 5 (Dh. : *°pâda°*); *vipaṭipâtayaṁtaṁ*, dét. I, 8 (Dh. : *vipaṭipâdayamînehi*); *paṭipâtayehaṁ*, II, 2; *saṁpaṭipâtayitave*, dét. II, 16 (Dh. : *°pâda°*).

Dehli. — *g* en *gh* dans *caghatûti* (?), IV, 8, 10.

gh en *h* dans *lahu*, VII-VIII, 9.

j en *c* dans *caghaṁti* (?), IV, 8, 10.

ṭ en *ḍ* dans *vaḍikâ*, VII-VIII, 2.

t en *ṭ* dans *kaṭa*, passim; *paṭi-*, passim (*paṭiyâsaṁnesu*, VII, 5); *viyâpaṭâ*, VII-VIII, 4, 5, 6; — en *v* dans *câvudasaṁ*, V, 12.

th en *ṭh* dans *nighaṁṭhesu*, VII-VIII, 5.

d en *ḍ* dans *duvâḍasa*, VI, 1; *pamnaḍasaṁ*, V, 12.

dh en *d* (?) dans *hida*, VII-VIII, 6, al.; — en *h* dans *nigohâni*, VII-VIII, 5.

p en *b* dans *libi*, VII-VIII, 10, 11; — en *m* dans *mina* (= *punaḥ?*), III, 18.

bh en *h* dans *hoti*, etc., passim.

m en *ph* dans *kaphaṭa*, V, 5; — en *v* dans *gevayâ*, I, 7.

y en *v* dans *âvuti*, IV, 15; désinence en *evu* du potentiel; *pâpóvâ*, VI, 3; — en *h* dans la désinence en *ehaṁ* de la 1[re] pers. du potentiel.

v en *m* dans *maye* (= *vayaṁ*), dét. II, 8.

s en *h* dans *hohaṁti*, VII-VIII, 4, 5, 6 (*hosaṁti*, VII-VIII, 2).

BHABRA. — *k* en *g* dans *adhigicya*, 6.

d en *ḍ* dans *uḍâlâ*, 4.

bh en *h* dans *hosati*, 4.

SAHASARÂM. — *p* en *v* dans *avaladhiyenâ*, 6; *pâvatave*, 3.

bh en *h* dans *hotu*, 5.

RÛPNÂTH. — *d* en *ḍ* dans *uḍâlâ*, 3,

bh en *h* dans *husu*, 2.

Additions et suppressions. — KHÂLSI. — Chute d'un *y* initial dans : *a*, XII, 31; *aṁ*, IV, 12; X, 28; *âdise*, IV, 10; *atatâ*, II, 5, 6; *asâ*, VII, 21; *atha*, II, 4; XII, 34; *âva*, IV, 12; V, 14; IX, 25, 26; *âvatake*, XIII, 39; *e*, passim. — Addition d'un *y* initial : *yeva*, IV, 12; XIV, 17; d'un *y* médial : *kaligya*, XIII, 35, 36 (*kaliga*, XIII, 39); d'un *h* initial : *heḍisa*, VIII, 22; IX, 25; *heta* (*atra*), IX, 24, al.; *hetâ*, X, 28; *hevaṁ*, passim (*evaṁ*, II, 6); *hida*, VI, 20, al.

DHAULI. — Chute du *y* initial, sauf dans : *yaso*, X, 13; *yâ*, IV, 17; *ye*, I, 8; V, 21; *yehaṁ*, VI, 32; *yuj*, passim, *yona*, V, 23; — de la syllabe *va* dans *hemeva*, dét. I, 24. — Addition d'un *y* initial dans : *yeva*, IV, 17; — d'un *v* dans *vate*, IX, 10; — d'un

h initial dans *hedisa*, passim (à côté d'*edisa*); *hemeva; heta*, XIV, 19; *heta(m̃)*, V, 21; *hevam̃*, passim (jamais *evam̃*, *eva* et jamais *heva*); *hida*, passim.

DEHLI. — Chute de l'*y* initial dans : *ata*, VII-VIII, 11; *atha*, III, 20; IV, 10; VI, 4; *âva*, IV, 15 (*yâva*, V, 19); *e*, V, 17; VI, 8; *ena*, VII-VIII, 11; — de la syllabe *ya* dans : *etadathâ* (ou bien = *etadatham̃?*), VII-VIII, 3; — de la syllabe *va* dans *hemeva*, VII-VIII, 4, al. — Addition d'un *y* initial dans *yeva*, V, 13: VII-VIII, 8, (à côté de *eva*); — d'un *v* initial dans *vutam̃*, IX, 10; — d'un *h* initial dans *hemeva; hevam̃*, passim (à côté de *evam̃*); *hida*, VII-VIII, 6, al.

BHABRA. — Chute de l'*y* initial. — Addition d'un *h* initial dans *hevam̃*, 3, 8.

SAHASARÂM. — Chute d'un *y* initial dans *am̃*, 1, 2 (*yatâ*, 7). — Addition d'un *v* initial dans *vivuthâ*, 7; — d'un *h* dans *hevam̃*, 1.

RÛPNÂTH. — Addition d'un *h* initial dans *h(i)dha* (?), 4; *hevam̃*, 1. — L'*y* initial est conservé : *yâvatakâ*, 5; *yâ*, 2.

BAIRÂT. — *y* initial perdu dans *am̃*, 3, conservé dans *ya* (*yad*), 2.

CONSONNES GROUPÉES.

kt devient *t*. Kh., Dh., D.

ky devient *kiy* : *(s)akiye* (?), S. 3; *sakiye*, R. 3; *ṣvam̃gikiye* (?), B. 6.

kr devient toujours *k*.

kv devient *kuv* dans *kuvâpi*, Kh. XIII, 39.

ksh devient, à Kh., *kh* : *khudaka*, x, 28, etc.; *ch* dans *chanati*, xii, 32; — à Dh., *kh* : *khudaka*, dét. ii, 5, etc; — à D., *kh* : *anuvekhamâne*, vii-viii, 2, etc.; *jh* dans *jhâpetaviye*, v, 10; — à Bh., *kh* : *bhikhuniye*, 7; — à S., *kh* : *khudakâ*, 4; — à R., *kh* : *khudakâ*, 3.

kshṇ devient *khin* dans *abhikhinaṁ*, Bh.

kshy devient *kh* dans *dupaṭivekhe*, D. iii, 19.

khy devient, à Kh., *kh* : *sâkhaṁ*, xiii, 14. — à Dh., *khy* : *mokhyamata*, dét. ii, 2; dét. i, 3 (Jaug. : *mokhiya°*); — à D., *kh* : *mokhâni*, v, 20, et *khy* : *mokhyamate*, vi, 19.

gn devient, à Kh., *g* : *agikaṁdhâni*, iv, 10; — à Dh., *g* : *agi-*, iv, 3; et *gin* : *anuvigina*, dét. ii, 4.

gr devient *g*. Kh., Dh., D.

jñ devient *ṁn* ou *n*. Kh., Dh., D.

ñc devient *ṁn*, à D. : *paṁnadasa*, v, 12, al.; — à S.: *paṁnâ* (?), 6.

ḍy devient *ḍiy* à Kh. : *paṁḍiyâ*, xiii, 6; — à D. : *caṁḍiye*, iii, 20.

ṇy devient *niy* dans *ananiya*, à Kh. vi, 20; à Dh. vi, 32; dét. ii, 9; — *ṁn* dans *hilaṁna*, à Kh. viii, 23; à Dh. viii, 5.

tk devient *k*. D., S.

tth devient *ṭh* dans *uṭhâna*, à Kh. vi, 9, al.; à Dh. vi, 31, al.

tm devient *t*. Kh., Dh., D.

ty devient, à Kh., *tiy* : *apatiye*, v, 14, etc.; est conservé dans *nityaṁ*, xiv, 19, si c'est bien ainsi qu'il faut lire; se change en *c* dans *nice*, vii, 22; en *t* dans *palitijitu*, x, 28; — à Dh., devient *tiy* : *atiyâ-*

yike, VI, 19, etc.; se change en *c* dans *ekacâ*, I, 2 (douteux; J. porte *ekatiyâ*); *nice*, VII, 2; se change en *t* dans *palitijitu*, X, 15; — à D., devient *c* : *sace*, II, 12; *pacûpagamane*, VI, 8; *tiy* dans *patiyâsaṁnesu*, VI, 5, que R. et M. écrivent *patyâsa*°.

tr devient partout *t*.

tv est conservé dans *tadatvâye*, à Kh. X, 27, et à Dh. X, 13; — devient *t* à S. : *mahatatâ*, 3; *satâ*, 7; et à R. : *mahatatâ*, 2; *sata*, 5.

ts devient *s* à Kh. : *cikisâ*, II, 5; cependant *cikisakichâ*, même ligne, semble indiquer une hésitation entre la forme *cikisâ* et la forme *cikichâ; usaṭena*, X, 29; — à Dh. II, 6; X, 6; — à D.: *usaṭenâ*, I, 5; — *ch*, à R., dans *chavachare*.

tsy devient *ch* à D. dans *-mache*, V, 4.

ddh devient, à Kh., *ḍh* dans *vaḍhi*, XII, 31, 34, 35, reste *dh* dans *vadhi*, IV, 12, 13; — *ḍh*, à Dh., dans *vaḍhî*, IV, 18; *vuḍha*, IV, 15; VIII, 4; et à D. dans *vaḍhi*, passim.

dy devient *j* (Kh., Dh., D.), excepté dans *uyâna* (Kh., VI, 18; Dh., VI, 29) où il devient *y*, et à D., I, 3, dans *dusaṁpaṭipâdaye* pour °*diye*, °*dye*.

dr devient partout *d*.

dv devient à Kh. *duv* : *duvâḍasa*, III, 7, etc.; — à Dh., *duv* : *duvâlâ*, dét. II, 2, etc.; *v* dans *anuvigina*, dét. II, 4; — à D., *duv* : *duvehi* VII-VIII, 8, etc.; — à S., R. et B., *d* dans *jaṁbudipasi* (S., 2; R., 2; B., 4) et *duv* à S. dans *duve* (6).

dhy devient, à Kh., *dhiy* dans *adhiyakha*, XII, 34; — à D., *dhiy* dans *avadh[i]ya*, V, 2, 8, 13 (RM °*dhya*,

avadhiyâni, VII-VIII, 9, etc.; *jh* dans *nijhati*, VI-VIII, 8.

dhr devient *dh* Kh., D.

ny devient *m̃n*. Kh., Dh., D.

pt devient *t*. Kh., Dh., D. — Paraît se changer en *vat* dans *pâvatave* (= *prâptave*), S., 3.

pr devient partout *p*.

bdh devient *dh* : *ladhâ*, Kh., XIII, 11, etc.

br devient *b*. Kh., Dh., D.

bhy devient *bh*, à Kh., dans *ibhesu*, V, 15; — est conservé, à D., dans *abhyum̃nâmayeham̃*, VII-VIII, 19; *abhyum̃namisati*, VII-VIII, 21. — Il est écrit *bhiy*, à Dh., dans *ibhiyesu*, V, 24; *âlabhiyisu*, I, 3; à Kh., dans *alabhiyati*, etc., I, 3, 4.

bhr devient *bh*. Kh., Dh.

my est conservé dans *samyâ* à Kh., IX, 25; XIII, 37; et à Dh., *sam̃myâ*, IX, 8.

mr devient *m̃b*, à Kh., dans *tam̃bapam̃niyâ*, XIII, 6; à D., dans *am̃bâvaḍikâ*, VII-VIII, 2.

rg devient partout *g*.

rgr devient *gh*, à D., dans *nigham̃ṭhesu*, VII-VIII, 5.

rc devient *c*. Kh., Dh., D.

rṇ devient *m̃n*. Kh., D.

rt devient, à Kh., *t* dans *nivateti*, IX, 26; *anuvatam̃ti*, XIII, 8, etc.; *ṭ*, dans *anuvaṭisam̃ti*, V, 9; *ni(va)ṭeti*, *nivaṭeya*, IX, 26; — à Dh., *t* dans *anuvatisam̃ti*, V, 21; *ṭ* dans *anuvaṭatu*, V, 27; *kiṭî*, X, 13; — à D., *t* dans *pavatayevu*, IV, 5, 13; *ṭ* dans *kevaṭa*, V, 14; *palihaṭave*, IV, 11.

rth devient, à Kh., *th* ou *ṭh* : *atha*, IV, 12 al.; *aṭha*,

VI, 17, al.; — à Dh., *th* dans *athâye*, dét. I, 19, 21; dét. II, 8; *ṭh* dans *aṭha*, passim; — à D., *th* dans *atha*, VII-VIII, 3, 10; *ṭh* dans *aṭhasi*, VII-VIII, 4 al.; — à S., *ṭh* : *aṭhaṁ*, 7, al.; — à R., *ṭh* : *aṭhâya*, 3, al.

rthy devient *thiy* à Kh. (IX, 23) et à Dh. (IX, 7), dans *nilathiyaṁ*.

rd devient *d*. Kh., D.

rdh devient, à Kh., *ḍh* : *vaḍhayisaṁti*, IV, 12; *diyâḍha*, XIII, 35, etc.; *dh* dans *vadhite*, IV, 11 (ordinairement *vaḍhita*); — à Dh., *ḍh* : *vaḍhayisati*, IV, 16, etc.; — à D., *ḍh* : *aḍhakosikâni*, VII-VIII, 2, etc.; — à S., *dh* dans *avaladhiyenâ*, 6; *ḍh* dans *vaḍhisati*, 3, 6; — à R., *ḍh* : *aḍhitiyâni*, 1; *vaḍhisati*, 4; — à B., *ḍh* : *vaḍhisati*, 7, 8.

rdhy devient, à S., *dhiy* dans *avaladhiyenâ*, 6; *ḍhiya* dans *diyâḍhiyaṁ*, ibid.; — à R., *dhiy* et *ḍhiy* (mêmes mots); — à B., *ḍhiy* dans *diyaḍhiyaṁ*, 8.

rbh devient *bh*. Kh., Dh.

rm devient *ṁm*. Kh., Dh., D.

ry devient, à Kh., *liy* dans *anaṁtaliyenâ*, VI, 19; *lay* dans *supadâlaye*, en le supposant = *supradâryaḥ*; — à Dh., de même, VI, 31; V, 22; — *liy* à D. : *suliyike*, VII-VIII, 10; *nithûliye*, III, 20, etc.; à Bh. : *aliyavasâni*, 5; *paliyâyâni*, 4, 6.

rv devient ordinairement *v* partout; — *luv*, à Kh. et Dh., dans *puluva*, passim.

rç devient *s*. Kh., Dh., D.

rsh devient ordinairement *s* (*vasa*). Kh., Dh., D., Bh.

rshy devient, à Kh., *ch* dans *kachâmi*, etc., VI, 18, al. (= *kar(i)shyâmi*); — à Dh., *s* dans *isâya*, dét. I, 10; *ch* dans *kachaṁti*, VII, 2, al.; — à D., *sy* dans *isyâkâlanena*, III, 20; *ch* dans *kachati*, II, 16, al.

rh devient *lah*, à Kh., dans *galahati*, XII, 33; à Bh., dans *alahâmi*, 4.

lp devient *p*. Kh., Dh.

ly devient *y* dans *kayâna* à Kh., Dh., D.

vy devient à Kh. *viy* : *migaviyâ*, VIII, 22; *viyaṁjanate*, III, 8, etc., excepté dans *divyâni*, IV, 10; — à Dh. et D., *viy* : *diviyâni*, Dh., IV, 3, etc.; *haṁtaviyâni*, D., V, 15, etc.; *ichitaye*, à Jaug., dét. I, 5, doit sans doute être restitué *ichita(vi)ye*; — à R., *viy* (*lekhâpetaviye*, 4), excepté dans *vyuṭhenâ*, 5; — à B., *y* dans *âlâdhetaye*, 6.

vr devient *v*. Kh., Dh., D.

çc devient *ch*. Kh., Dh.

çn devient *sin* dans *pasine*, à Bh. (5).

çy devient *siy*, à Kh., dans *paṭivesiyenâ*, IX, 25.

çr devient *s*. Kh., Dh., D., R.

çv devient, à D., *s* dans *seta*, V, 6; *suv* dans *suve*, I, 6.

shk devient *k*, à Kh., dans *dukale*, V, 13; — à Dh., dans le même mot, V, 20, al.

shkr devient *kh* : *nikhamati*, Kh., III, 7, al.; *nikhami*, Dh., VIII, 4, al.

shṭ devient *ṭh*, Kh., Dh., D., R., et *th*, à S., dans *vivuthâ*, 7.

shṭh devient, à Kh., *ṭh* : *adhiṭhânâye*, V, 15; *seṭhe*, IV, 12; — à Dh., *th* : *adhithâne*, V, 26; *adhithânâye*,

v, 23; *nithûliyena*, dét. i, 11; *ṭh* dans *ciṭhitu*, iv, 17; — à D., *ṭh* : *niṭhûliye*, iii, 20.

shp devient à Kh. (ix, 26) et à Dh. (ix, 10) *ph*, dans *niphati;* — *p*, à D., dans *catupade*, v, 7.

shy devient, à Kh., *s* : *âlabhiyisaṁti*, i, 4, etc.; — à Dh., *s* : *ânapayisati*, iii, 11, etc.; *h* dans *chatha*, dét. i, 17; dét. ii, 9 (Jaug., dans les deux cas : *esatha*); — à D., *s* : *abhyuṁnamisati*, vii-viii, 21, etc.; *h* dans *hohaṁti*, vii-viii, 4, 5, 6 (à côté de *hosaṁti*), et, pour l'ajouter tout de suite bien que ici *h* = *sy*, *dâhaṁti*, iv, 18; — à Bh., *s* : *upatisa*, 5.

sk devient, à Kh., *k* dans *agikaṁdhâni*, iv, 10; — à Dh., *kh* : *agikhaṁdhâni*, iv, 3.

st devient partout *th*.

sth devient, à Kh., *th* dans *cilathitikâ*, v, 17; *gahathâni*, xii, 31; *ṭh* dans *cilaṭhitiḳa*, vi, 20; — à Dh., *ṭh* dans *cilaṭhitîkâ*, v, 27; vi, 33; — à D., *th* dans *cilathitika*, ii, 15 (AR °*ṭhi*°); *thaṁbhâni*, vii-viii, 2; *ṭh* dans *cilaṭhitike*, vii-viii, 11; *anaṭhika*, v, 4; — à Bh., *ṭh* dans *cilaṭhitîke*, 4; — à S., de même, 5; — à R., *th* dans *silâthaṁbha*, 5; *ṭh* dans *cilaṭhitike*, 4. — *tsth* devient *th* dans *uthi* — (= pàli *uṭṭhahati*), Jaug., dét. i, 7.

sn devient *sin* dans *sinehe*, à Kh., viii, 38.

sm devient, à Kh., *s* dans les locatifs en *asi;* — à Dh., est conservé dans *akasmâ*, dét. i, 9, 20, 21; devient *s* dans le locatif en *asi; ph* dans *aphe*, dét. i, 7. etc.; *tuphe*, dét. i, 4, etc.; — à D., *s* dans le locatif en *asi;* — à S., *sum* dans *sumi*, 1, *s* dans le locatif; — à R., *sum* dans *sumi*, 1; *ph* dans *tup(h)a-*

ka(m̃), 5; *s* dans le locatif; — à B., *s* dans le locatif en *asi*.

sy devient, à Kh., *s* dans le génitif en *asa; siy* dans *siyâ*, XII, 31, al.; — à Dh., *s* dans le génitif en *asa; siy* dans *siyâ*, passim; *âlasiyena*, dét. I, 11; — à Dh., *sa* dans le génitif; *siy* dans *siyâ*, IV, 15; VII-VIII, 11; — à R., *siy* dans *siyâ*, 3.

sr devient *s*, Kh., Dh.; *sin*, à D., dans *âsinave*, II, 11, al.

sv devient, à Kh., *s* dans *sakam̃*, VI, 18; *suv* dans *suvâmikenâ*, IX, 25; est conservé dans *svagam̃*, VI, 20; — à Dh., est conservé : *asvâsanâye*, dét. II, 8, 10; *svaga*, passim.; devient *suv* dans *suvâmikena*, IX, 10; — à D., est conservé : *asvasâ*, V, 18; *asvatha*, IV, 13; — à S., *su* dans *suaga*, 4; — à R., est conservé dans *svage*, 3; — à B. est conservé dans *ṣvam̃gikiye*, 6.

hm devient, à Kh., *m̃bh* dans *bam̃bhana*, passim; une fois *m̃hm* dans *bam̃hmane*, XIII, 39; — à Dh., *bh*, *m̃bh* dans *bâbhana*, IV, 12, etc.; *bam̃bhana*, IV, 15, etc.; — à D., *bh* : *bâbhana*, VII-VIII, 4, 8.

SANDHI.

KHÂLSI.

a + *a* donne *â;* cependant *atatâ*, II, 5, 6; *dham̃manusathi*, III, 7, al.; etc.

a + *i* donne *e* dans *ceme*, V, 17; *i*, dans *bam̃bhanibhesu*, V, 15.

a + *u* donne *o* : *manusopagâni*, II, 5; *pajopadâye*, IX, 24.

a + *e* donne *e* : *ceva*, IX, 25; *yenesa*, XIII, 38.

i + *a* donne *i* dans *ithidhiyakha*, XII, 34.

u + *u* donne *o* dans *pasopagâni*, II, 5.

e + *a* donne *e* dans *eyaṁ* (?) (= *e ayaṁ*), V, 15; *etâyeṭhâye*, VI, 20; *â* dans *etâyâṭhâye*, XII, 34.

ṁ + voyelle se change en *m* dans *tam eva*, XIII, 15; *tânam eva*, XIII, 38; *heram evâ*, II, 6; XIII, 6.

DHAULI.

a + *a* donne *â* (cependant *atata*, II, 7; *dhaṁmanusathi*, VIII, 5, etc.); ne se combine pas dans : *mahâapâye*, dét. I, 15 (Jaug., *mahâpâye*); *manaatileke*, dét. I, 16; *desaâyutike;* Jaug., dét. II, 12 (Dh. : *desâvu°*).

a + *i* donne *i* dans *baṁbhanibhiyesu*, V, 24.

a + *u* donne *o* dans *munisopagâni*, II, 7; *pajopadâye*, IX, 26 (J. : *pajupadâye*).

a + *e* donne *e* dans *ceva*, IV, 16.

i + *i* donne *i* dans *nitiyaṁ* (??), dét. I, 12 (Jaug. *nitiyaṁ*), et dans *kiṁtime* (Jaug., dét. I, 3), s'il faut vraiment entendre *kinti ime*.

u + *a* donne *uo* dans *pasuopagâni* (de même à J.) = *pasu(k)opagâni* (?), II, 7. Le plus probable est qu'il faut prendre pour point de départ une forme *opaga* équivalant à *upaga*.

Devant *ti* (= *iti*), la voyelle finale s'allonge : *patipâdayemâti*, dét. I, 10; *paṭipajeyâti*, XIV, 19; *mamâti*, dét. I, 12; *alâdhayaṁtûti*, VI, 33; *aphesûti*, dét. II, 4, etc.

d final est conservé dans *tadopayâ*, VIII, 5.

ṁ devant une voyelle est changé en *m*, ou même écrit *ṁm* dans *hedisaṁmeva*, dét. I, 24; *sukhaṁmeva*, dét. II, 5.

DEHLI.

a + *a* donne *â*, ou n'est pas combiné comme dans °*vasaabhisita*°, VI, 1 (RM°*sâbhi*°), al.

a + *u* donne *o* : *châyopagâni*, VII-VIII, 2.

a + *e* donne *e* dans *ceva*, VII-VIII, 4.

i + *a* donne *i* dans *dupaṭivekhe*, III, 19; *paṭivekhâmi*, VI, 4, 7; *anuvekhamâne*, VII-VIII, 2.

u + *u* donne *u* dans *anuposathaṁ*, V, 13.

Devant *ti*, la finale brève s'allonge quelquefois : *nâmâti*, III, 19; *kachatîti*, II, 16 (RM °*ti*°); *âlâdhayevûti*, IV, 19, etc. (mais *vaḍhisati ti*, VII-VIII, 7; *hotu ti*, VII-VIII, 10)

d final est conservé dans *tadathâ*, VII-VIII, 3.

ḍ final est conservé dans *saḍvîsati*, I, 1, al.; assimilé dans *saṁmâsike*, V, 9.

ṁ final devant une voyelle est conservé ou même doublé, dans *hevaṁmeva*, VI, 6; *etam eva*, VII-VIII, 2; *kayânaṁm eva*, III, 17 (A °*nam e*°).

BHABRA.

Lâghulovâde, 6; *saṁghasîti*, 2; *h(o)satîti*, 4; *hevaṁmevâ*, 8.

SAHASARÂM.

Sâdhike, 2.

RÛPNÂTH.

Sâtileka.

FLEXION.

GENRES.

Je fais abstraction de l'emploi du nominatif en *e* pour le neutre, bien que rigoureusement il me paraisse rentrer dans cette catégorie (cf. à Kh., VI, 9, *kataviyaṁ lokahite*, etc.).

Khâlsi. — *cat(u)li* (nomin. masc.), XIII, 5; *hathini* (nomin. plur.), IV, 10; *yatâni* (accus. plur. masc.), III, 8. Il faut aussi noter l'emploi de *iyaṁ* pour le nominatif singulier neutre (IV, 12, al.).

Dhauli. — *yatâni*, III, 11; *hathîni*, IV, 13; *iyaṁ* au neutre, passim; *esa... hedisaṁ*, IX, 8; *dhaṁmacalanaṁ imaṁ*, IV, 16. Au masculin *ime jâtâ*, Dh., dét. I, 12, correspond, à Jaugada, le neutre *etâni jatâni*. Dh., dét. I, 15, *mahâapâye* est construit avec le féminin *asaṁpaṭipati*.

Dehli. — *anusathini*, VII-VIII, 20, 1; *pulisâni*, IV, 6; *esa* (III, 19, 21, al.) et *iyaṁ* (III, 17, 18, al.), au neutre; *nigohâni*, VII-VIII, 2.

Bhabra. — *paliyâyâni*, V, 6; *e* (nomin. sing. neutre), 2.

Sahasarâm. — *iyaṁ* pour le neutre, 4, 6, et le masculin, 5.

Rûpnâth. — *Kâla* employé au féminin : *imâya kâlâya*, locatif, 2; *iyaṁ* au masculin, 3, 4.

DECLINAISON DES THÈMES CONSONANTIQUES.

Ici encore il n'en subsiste que des restes.

Thèmes en AN. — Kh. : *lâjâ*, passim; *lâjine; lâjinâ;* nomin. plur. *lâjâne*, XIII, 5, al.; *lâjâno* (?), II, 5. — Dh. : *lâjâ, lâjine, lâjinâ*, passim.; nomin. plur. *lâjâne*, II, 6; VIII, 3; *atânaṁ*, dét. II, 7; *atane*, dét. I, 25; *kaṁmane*, III, 10 (à côté du nomin. *kaṁme*, du génit. *kaṁmasa*). — D. : *lâjâ*, passim; nomin. plur. *lâjâne*, VII-VIII, 12, 15, à côté de *lâjîhi*, VII-VIII, 3, avec transition dans la déclinaison en *i; atanâ*, VI, 8.

Thèmes en ANT. — Kh. : les nomin. sing. *saṁte*, VIII, 22; *kalaṁte*, XII, 33, sont passés dans la déclinaison vocalique; il ne reste de la déclinaison consonantique que le nomin. plur. *tiṭhaṁte*, IV, 12. — Dh. : *mahaṁte* (nomin. sing.) est passé dans la déclinaison en *a*. — D. : le nomin. plur. *saṁtaṁ* (°*tâ*), IV, 13, se rattache sûrement à la déclinaison vocalique, ce qui est douteux pour *anupaṭîpajaṁtaṁ*, VII-VIII, 10. — Bh. : *bhagavatâ*, 3, 6.

Thèmes en AR. — Kh. : excepté dans le nominatif pluriel *natâle*, IV, 11; V, 13, tous sont passés dans la déclinaison en *i : bhâtinâ*, IX, 25; *bhâtinaṁ*, V, 16; *pitinâ*, IX, 25; *pitisu*, III, 8; IV, 11. — Dh. : nomin. sing. *pitâ*, dét. II. 7; le nomin. plur. *nâti*, V, 21, se rattacherait à la déclinaison en *i* comme toutes les autres formes : *bhâtinâ*, IX, 9; *bhâtinaṁ*, V, 25; *pitinâ*, IX, 9; *pitisu*, III, 10, al. Cependant, à côté du thème *mâti*, IV, 15, nous trouvons le thème *pitu*,

IV, 15. — A D., le seul exemple que nous ayons, *pitisu*, VII-VIII, 8, montre le passage dans la déclinaison en *i*. Le nomin. *apahaṭâ*, VI, 3, est au moins très douteux.

Thèmes en AS. — Kh. : *yaso* (accus. sing.), X, 27, 28. Au contraire, VIII, 23, nous avons *bhuye*. — Dh. : *yaso*, X, 13, et *bhuye*, VII-VIII, 9.

Thèmes en IN. — Kh. : nous avons à la fois la forme consonantique *piyadasine*, *piyadasinâ*, et la forme vocalique *piyadasisâ*, I, 2, 3, etc. — A Dh., à côté du nomin. *piyadasî* (jamais °*si*), nous ne trouvons que la déclinaison consonantique *piyadasine*, *piyadasinâ*. — A D., nous n'avons que le nomin. *piyadasi*, écrit toujours avec la finale brève, tandis que A l'écrit ordinairement *piyadasî*. — Bh. : *piyadasi*, I.

DÉCLINAISON DES THÈMES VOCALIQUES.

Thèmes en A. — MASCULINS. — Nomin. sing. partout en *e*. Kh. a deux nomin. en *o* : *kelalaputo* et *sâtiyaputo*, II, 4. — Datif sing. en *âye*, partout excepté à R., qui n'a que les deux datifs *etâya aṭhâya*, et une fois à M. dans *aṭhâya*, correspondant à D., II, 15. — Locat. sing. en *asi*. *Aṁne bhâge* (Kh. VIII, 23; Dh., VIII, 5) et *pajopadâye* (Kh., IX, 24; Dh., IX, 6) paraissent être des locatifs en *e*; à Jaug., dét. II, 16, *khanokhanasi* de Dh. est représenté par *khane saṁtaṁ*, que l'on ne peut guère prendre que comme un double locatif, *saṁtaṁ* étant = *saṁte* (?); Kh. paraît lire *vijayaṁsi*, XII, 11. — Ablat. sing. en *â* dans *mahatatâ*, R., II, 5, 3, — L'accus. plur. serait en *â*

dans *bahukâ dosâ*, Kh., I, 2, si la comparaison de G. et J. n'était pour faire admettre que cette écriture représente le singulier *bahukaṁ dosaṁ*.

NEUTRES. — Nominatifs singuliers partout en *e*. Cependant Kh. a les nominatifs suivants en *aṁ* : *aṁ*, IV, 12; XII, 31; *anusâsanaṁ*, IV, 12; *bâḍhaṁ*, VII, 22; XII, 32; XIII, 36; *dânaṁ*, III, 8; *galumatatalaṁ*, XIII, 36; *kaṭaviyaṁ* (*lokahite*), VI, 19; *lekhitaṁ*, IV, 13; *madavaṁ* (?), XIII, 2; *nityaṁ* (?), XIV, 19; *palaṁ*, V, 14; *yaṁ*, VIII, 23. — Dh. : *bâḍhaṁ*, VII, 2; *duvâlâ*, (=°*laṁ*?), dét. II, 2; (Jaug., I, 2, *duvâlaṁ;* II, 2, *duvâle*); *vutaṁ*, IX, 10; *hedisaṁ*, IX, 10; dét. I, 29. — D. : *bâḍhaṁ*, III, 21; VII-VIII, 1. — S. : *bâḍhaṁ*, 1. — Accus. sing. en *aṁ* partout. Cependant à Kh. : *satabhâge*, *sahasabhâge*, XIII; 39; *dâne*, XII, 31; *viyasane*, XII, 38; *nice*, VIII, 22. — Nomin. et accus. plur. en *âni*. Cependant à Kh. : *dasanâ*, IV, 9; *hâlâpitâ*, *lopâpitâ*, II, 6; *savâ*, XII, 31; à Dh. : *hâlâpitâ*, II, 7.

FÉMININS. — Datif sing. en *âye;* D. : *vihiṁsâye*, V, 10; VII-VIII, 9, etc. — Instrum. sing., Kh. : *madhuliyâye*, XIV, 20; *pujâye*, XII, 31; *vividhaya*, XII, 31 (lis. *vividhâye*); Dh. : *dav*(*â*)*ye*, dét. I, 9; *isâya*, dét. I, 10; *tûlanâya*, dét. I, 11 (Jaug., en *âye*); D. : *agâyâ*, I, 3 (RM °*ya*); *agâya*, I, 4 (M °*yaṁ*); *anulupâyâ*, VII-VIII, 13, 16, 18; *avihiṁsâye*, VII-VIII, 9; *kâmatâyâ*, I, 3 (ARM °*ya*); *palikhâyâ*, I, 4 (ARM °*ya*); *pûjâyâ*, VI, 8 (RM °*ya*); *vividhâya*, VI, 8; *vividhâyâ*, VII-VIII, 3; *susûsâyâ*, I, 4 (RM °*ya*). —

Ablat. sing., D. : *vihiṁsâye*, II, 13. — Locat. sing., Kh. : *saṁtilanâye, pujâye*, VI, 19; Dh. : *saṁtîlanâya*, VI, 31 (Jaug. porte *saṁtilanîyâ*, qu'il faut lire probablement : °*nâyâ*); *palisâya*, VI, 30. D. : *aṁtalikâye*, V, 20; *aṭhamîpakhâye*, V, 15, 18; *câvudasâye*, V, 15, etc.; *tisâyaṁ*, V, 11 (*tisâye*, V, 15, 18). — Nomin. plur., Dh. : *pajâ*, V, 17; *janâo*, IX, 24; Bh. : *gâthâ*, 5; *upâsikâ*, 8.

Thêmes en i. — NEUTRES. — Nomin. plur., Dh. : *hathîni*, IV, 3. D. : *âsinavagâmîni*, III, 20; *anusathini*, VII-VIII, 20, 1.

FÉMININS — Nomin. sing., Kh. : en *i;* Dh. : en *î*, excepté *ahîni*, IV, 18; *âladhi*, dét. I, 15, 16; *anusathi*, I, 4, 14; VIII, 5; *apaviyati*, III, 11; *asaṁpaṭipati*, IV, 12; dét. I, 5; *lipi*, I, 1, 4; dét. I, 17, 19; dét. II, 9, 10; *dhiti*, dét. II, 6; *anusathe*, VI, 31; D. : en *î*, excepté *âladhi*, VII-VIII, 10; *libi*, VII-VIII, 10, 11; *lipi*, I, 2; II, 15; IV, 2; *dhâti*, IV, 11; *paṭipati*, VII-VIII, 7; *vaḍhi*, VII-VIII, 8, 9; *vidhi*, I, 9. — Datif sing., Kh. : *vadhiyâ*, V, 15. D., en *iye* : *anupaṭipatiye*, VII-VIII, 7, etc. — Instrum. sing., Kh. : en *iyâ;* mais *anusathiye*, IV, 10. Dh., en *iyâ;* mais *anâvûtiya*, dét. I, 11 (Jaug. °*tiye*). D., en *iyâ*, comme *anusathiyâ*, I, 5 (RM °*ya*), etc. — Ablat. sing., Kh. : *taṁbapaṁniyâ*, VIII, 6. Dh. : *niphatiyâ*, IX, 10. — Locat. sing., Dh. : *puthaviyaṁ*, V, 26; *tosaliyaṁ*, dét. I, 1; II, 1. D. : *câtuṁmâsiye*, V, 15; *puṁnamâsiyaṁ*, V, 11. — Nomin. plur., Bh. : *bhikhuniye*, 7. — Génit. plur., Kh. : *nâtinaṁ*, IV, 9, 10; *bhagininaṁ*, V, 10. Dh.,

bhaginînaṁ, v, 25; *nâtinaṁ* (?), v, 26. D. : *devinaṁ*, vii-viii, 6. — Locat. plur., Dh. : *nâtisu*, iv, 11, al. D. : *nâtisu*, vi, 5; *câtuṁmâsîsu*, v, 11, 16.

Thèmes en u. — Masculins. — Nomin. sing., D. : *sâdhû*, ii, 12 (ARM °*dhu*). — Génit. plur., Kh. : *gulanaṁ*, ix, 25. Dh. : *gulûnaṁ*, ix, 9. — Locat. plur., D. : *gulusu*, vii-viii, 8; *bahûsu*, iv, 3. — Nomin. plur., D. : *bahune*, vii-viii, 1.

Neutres. — Nomin. accus. sing., Kh. : *bahu*, ix, 24, al.; *sâdhu*, iii, 8, al. Dh. : *sâdhu*, iii, 11, al. — Nomin. plur., Kh. : *bahuni*, iv, 9, al. Dh. : *bahûni*, iv, 12; *bahuni*, i, 3. D. : *bahûni*, ii, 14 (R °*hu*°). — Ablat. plur., Kh. : *bahuhi*, iv, 10. Dh. : *bahûhi*, iv, 14. — Locat. plur., Dh. : *bahûsu*, dét. i, 4. D. : *bahûsu*, iv, 3.

Féminins. — Nomin. sing., Kh. : *sâdhu*, iii, 7, 8; iv, 12. Dh. iii, 10, 11; iv, 18. — Locat. sing., D. : *punâvasune*, v, 16.

DÉCLINAISON DES PRONOMS.

Démonstratifs, etc.

Anya. — Kh. : *aṁne*, nomin. sing. neutre, iv, 11, al.; *aṁnamanasâ*, génit. sing., xii, 33; *aṁnâye*, datif sing., ix, 24, al.; *aṁne*, loc. sing., viii, 23; *aṁne*, nomin. plur. masc., ii, 5, al.; *aṁnâni*, nomin. plur. neutre, passim. — Dh. : *aṁne*, nom. masc. sing., dét. i, 9; *aṁne*, nomin. sing. neutre, ix, 9; *aṁne*, loc. sing., viii, 5; *aṁne*, nomin. plur. masc., v, 23; *aṁnesu*, locat. plur., v, 26. — D. *aṁne*,

nomin. plur. masc., VII-VIII, 6, al.; *aṁnâni*, neutre, V, 14, al.; *aṁnânaṁ*, génit. plur., VII-VIII, 6.

ima. — Kh. : *iyaṁ*, nomin. masc., V, 16; *iyaṁ*, nomin. fém., passim; *iyaṁ*, nomin. neutre, IV, 12; III, 7; VI, 21; IX, 25, 26; XII, 31, 35; XIII, 36; *imaṁ*, nomin. neutre (?), IX, 26; *imaṁ*, accus. sing., IV, 11, 12; *imasâ*, génit. sing., IV, 13; *imisâ*, génit. masc., IV, 12; *imâye*, datif; *ime*, nomin. plur. masc., XIII, 38; fémin. (*pajâ*), V, 17. — Dh. : *iyam*, nomin. masc., V, 26; dét. I, 7, 8 (?); *iyaṁ*, nomin. fémin., passim; *iyaṁ*, nomin. neutre, III, 9; IV, 8; VI, 32; 34; *imaṁ*, accus., IV, 16; V, 17; *imasa*, génit. masc., IV, 18; *imâye*, datif masc., V, 26; fémin., III, 16; *imena*, instr., IX, 12; *anena*, dét. II, 6; *ime*, nomin. plur. masc., V, 26; *imehi*, instr. plur., dét. I, 10. — D. : *iyaṁ*, nomin. fémin., I, 15, al.; neutre, III, 17, 18, 21, 22; VI, 8, 9, 10; VII-VIII, 7; *imaṁ*, accus., VII-VIII, 3; *imâni*, nomin. plur. neutre, VII-VIII, 9, al. — S. : *iyaṁ*, nomin. sing. masc. (*aṭhe*), 5; neutre (*savam*, *phale*), 3, 4, 6. — R. : *iyaṁ*, nom. sing. masc. (*athe*, *pakame*), 3, 4; *imâya*, locat. fémin. sing., 2.

ekatya. — Kh. : *ekatiyâ*, nomin. plur. masc., I, 2. — Dh. : *ekacâ* (?), nom. plur. masc., I, 2.

eta. — Kh. : *esa*, nomin. masc. sing., XIII, 38; *ese*, VI, 19, al.; *ese*, nomin. sing. neutre, IV, 12; IX, 25; XIII, 38; *etasa*, génit.; *etâye*, dat., passim; *etânaṁ*, génit. plur., XIII, 38. — Dh. : *esa*,

nomin. sing. masc. (?), IV, 15; VIII, 5, al.; neutre, IX, 8, 9; dét. I, 3; dét. II, 2; *eta*, accus. sing. neutre, IX, 7; *etaṁ*, accus. sing. masc. et neutre, dét. I, 15, 16, 22, 25; *etasa*, *etasi*, *etâye*, passim; *ete*, nomin. plur. masc., dét. I, 11. — D. : *esa*, nomin. sing. masc., VII-VIII, 3, 7, 9; fémin., I, 5, 9 (ARM °*sâ*); neutre, III, 19, 21; VII-VIII, 4, 11, 14, 20; *esâ*, nomin. sing. neutre, IV, 14 (RM °*sa*); *etaṁ*, accus. sing. neutre, passim; *etâye*, *etena; ete; etâni; etesu*. — S. : *etâye*, 4; *etena*, 2. — R. : *esa* (*phale*), 2; *etâya*, datif masc., 3; *etinâ*, instr. masc., 5.

ka. — Kh. : *keci*, nom. sing. masc., XII, 32; *kichi*, nomin. sing. neutre, passim. — Dh. : *kecha*, nomin. sing. masc., dét. I, 7 (Jaug., *kecâ*, c'est-à-dire *keci*); *kichi*, nomin. neutre, VI, 30, al. — D. : *kina* (°*nâ*), instr. sing., VII-VIII, 17, 18.

ta. — Kh. : *sa*, nomin. masc. sing., XII, 33; XIII, 3; *se*, ibid., passim; *sâ*, nomin. fém. sing., XIII, 11, 12; *tâ*, ibid., VIII, 4; *se*, nomin. sing. neutre, IX, 26, employé comme *tad*, au sens de conjonction, passim (à *se* de Dh., dét. I, 14, correspond *taṁ* à Jaug.); *ta*, nomin. sing. neutre, X, 28; *taṁ*, id., IX, 25; *tâ*, id., faisant fonction de conjonction, V, 13; *taṁ*, accus.; *tâye*, VI, 19; *tena; te*, nomin. plur. masc.; *tânaṁ*, génit. plur., XIII, 38; *tesa*(*ṁ*), ibid., XIII, 4, 37; *tehi*. — Dh. : *se*, nomin. sing. masc., V, 21; dét. I, 13, al.; neutre, IX, 8, 10 (conjonction); IX, 9; *taṁ* (conjonction), V, 20; *tâ*, nomin. sing. fémin., VIII, 4; *taṁ*, accus. sing.

neutre, dét. I, 2, al.; *tasa, tena, tasi; te,* nomin. plur. masc.; *se,* id., v, 24, 25; *tâni,* neutre; *tase* (lisez *tesam̃*), génit. plur., dét. II, 8; *tinam̃* (lisez *tânam̃*), id., VIII, 3; *tesu* (?) = °*sam̃*, dét. II, 10. — D. : *se*, nom. sing. masc., VII-VIII, 9, al.; neutre (conjonction) VI, 13; VII-VIII, 10, 17; *tâ,* nomin. sing. neutre (conjonction), VII-VIII, 3; *tam̃*, accus., VI, 3, al.; *tena*, VII-VIII, 7; *te,* nomin. plur. masc., VII-VIII, 1, al.; *se,* id., VII-VIII, 4, 6; *tânam̃*, génit. plur., IV, 17; *tesam̃,* id., IV, 3 (RM °*sâm̃*); *tesu*, VII-VIII, 5. — Bh. : *sa*, nomin. sing. masc., 3. — S. : *se*, nomin. sing. neutre (conjonction), 4. — R. : *te*, nomin. plur. masc., 2.

ya. — Kh. : *e*, nomin. sing. masc., V, 16, al. (*ye*, V, 14); neutre, X, 28; XIII, 36; *ye*, nomin. sing. neutre, VI, 18; XIII, 35; *a*, XII, 31; *am̃*, IV, 12; X, 28; *yam̃*, VI, 18, 20; XII, 35; *asâ*, génit. sing. masc., VII, 21; *yena*, XIII, 38; *ye*, nomin. plur. masc., IX, 25; *yâ*, id., XII, 34; *yesam̃*, génit. plur., XIII, 38; *yesu*, locat., XIII, 37. — Dh. : *e*, nomin. sing. masc., V, 2, al.; *ye*, V, 21; dét. I, 8; *â*, fém., dét. II, 6; *e*, neutre, dét. II, 5, al.; *am̃*, VI, 30, 32, al.; *yâ* (neut.), IV, 17; *asa*, génit. masc., VII, 2; *ena*, instr., dét. II, 9, al.; *ye*, nomin. plur. masc., V, 20; *e*, V, 23, al.; *âni*, neutre, II, 7. — D. : *e*, nomin. plur. masc., VI, 8; *ye*, II, 16, al.; *yâ*, fém., I, 9, al.; *ye*, neutre, VII-VIII, 9; *yâ* (neutre), VII-VIII, 7; *yena*, instrum., IV, 12, al.; *ena*, VII-VIII, 11; *ye*, nomin. plur. masc., VII-VIII, 11; *yâni*, neutre, VII-VIII, 7, al. — Bh. : *e*, nomin. sing. masc., 5; neutre, 2. — S. :

aṁ, sing. neutre, I, 2. — B. : *ya*, sing. neutre, 2; *aṁ*, 3.

Sarva. — Kh. : *save*, nomin. sing. neutre, XIV, 18; *savaṁ*, accus. masc. et neutre, passim; *save*, nomin. plur. masc., VII, 21; *savesu*, locat., V, 16. — Dh. : *save*, nomin. sing. masc., dét. I, 4; neutre, XIV, 17; *savaṁ*, accus.; *savasa*, *savena*, passim; *save*, nomin. plur. masc., VII, 1; *savesu*. — D. : *savasi*, locat. sing., VII-VIII, 6; *savesu*, locat. plur., VII-VIII, 5. — Bh. : *save*, nomin. sing. neutre, 3.

Personnels.

1re personne. — Kh. : *hakaṁ*, nomin., VI, 18, 20; *mama*, génit., passim; *me*, génit., passim; *mamayâ*, instrum., V, 13, 14; VI, 7, 19; *me*, instr., III, 7; *mi*, de même, XIV, 19. — Dh. : *hakaṁ*, nomin., VI, 29, 32, al.; *mama*, génit., passim; *me*, de même, V, 10, al.; *mamayâ*, instrum., VI, 28; *mamâye*, de même, dét. II, 4 (Jaug. : *mamiyâye*); *maye*, nomin. plur., dét. II, 8; *majhaṁ*, de même, dét. I, 10; *aphe*, accus., dét. II, 7 (Jaug. : *apheni*); *ne*, II, 5; *aphâkaṁ*, génit., dét. II, 5, 7 (Jaug. : *ne*); *aphesu*, locat., dét. II, 4. — D. : *hakaṁ*, III, 21; *maṁ*, accus., IV, 8, 9; *mama*, génit., VII-VIII, 6, al.; *me* I, 7, al.; *mamayâ*, instrum., VII-VIII, 3; *mamiyâ*, VII-VIII, 7. — Bh. : *hakâṁ*, 4; *hâmâ*, génit., 2; *hamiyâye*, instrum., 3.

2e personne. — Dh. : *tuphe*, nomin.-accus. plur., dét. I, 4, al.; Jaug., dét. II, 8 (2 fois), 11, lit, non pas *tuphe*, mais *tupheni*; *tuphâha*(*ṁ*), génit., dét. I,

13; *tuphehi*, instrum., dét. I, 3, 10; *tuphesu*, locat., dét. II, 2. — Bh. : *ve*, instrum. plur., 2. — R. : *tupaka* (lisez *tuphâkaṁ*), génit. plur., 5.

DÉCLINAISON DES NOMS DE NOMBRE.

Khâlsi. — *duve*, nomin. masc., I, 4; II, 5; *tini*, nomin. neutre, I, 3, 4; *catali* (lisez °*tu*°), nomin. masc., XIII, 5; *paṁcasu*, locat., III, 7.

Dhauli. — *ekena*, dét. I, 18; dét. II, 10; *tiṁni*, nomin. neutre, dét. I, 4, 24 (*tini*); *paṁcasu*, dét. I, 21.

Dehli. — *duvehi*, instrum., VII-VIII, 8; *tîsu*, locat. fém., V, 11, 16; *tiṁni*, nomin. neutre, IV, 16; V, 12.

Sahasarâm. — *duve*, nomin., 6.

CONJUGAISON.

Thèmes verbaux.

Je ne note que les modifications, par comparaison avec le sanskrit, qui n'ont pas un caractère purement phonétique et mécanique.

Khâlsi. — Thèmes simples : *kaleti*, V, 13, al.; *apakaleti*, *upakaleti*, XIII, 32; *chanati*, XII, 32; *dakhati*, I, 2, al.; *pâpunâti*, XIII, 38; *upahaṁti*, XII, 33, conserve seul la conjugaison consonantique; *vijinamane*, XIII, 36; *vijinitu*, ibid.; *pajohitaviye*, I, 1; *punâti*, X, 32, est pour moi bien douteux. — Causatifs : *vaḍhiyati*, XII, 32; *vaḍhiyisati*, IV, 11, pour

°*dha*°; *ayi*, contracté en *e* dans *lekhâpeṣâmi*, XIV, 19; la formative *aya*, maintenue au participe, dans *ânapayite*, VI, 19; affaiblissement de la voyelle du thème : *likhâpitâ*, XIV, 19. — Passifs : *âlabhiyaṁti*, *âlabhiyisaṁti*, *âlabhiyisu*, I, 3, 4.

DHAULI. — Thèmes simples : *anusâsâmi*, dét. II, 6; *ciṭhitu* (* *tishṭhitvâ*), III, 7; *dakhati*, dét. I, 2, al. et *dekhati*, dét. I, 7, al.; *kaleti*, V, 20, al.; *kalâmi*, VI, 29; *kalati*, dét. I, 23; *kalaṁti*, dét. I, 26; *pâpunâtha*, dét. I, 6, al.; *pajo*[*hitaviye*], I, I. — Causatifs : *veditu* (= *vedayitu*), dét. II, 6 — Passifs : *âlabhiyisaṁti*, I, 4.

DEHLI. — Thèmes simples : *anugahinevu*, IV, 6; *anusisâmi*, VII-VIII, 21; *upadahevû*, VI, 5; *vidahâmi*, VI, 6; participe gardant la formative : *sukhayite*, VII-VIII, 3. — Causatifs : *e* pour *ayi* dans *jhâpetaviye*, V, 10 (RM °*payi*°); voyelle du thème affaiblie dans *nijhapayati*, IV, 7; *likhâpitâ*, passim; *likhâpâpitâ*, VII-VIII, 10; *manâti* pour *mânayati*, dét. I, 7, me paraît très douteux. — Passifs : *khâdiyati*, V, 7.

BHABRA. — Causatifs : *likhâpayâmi*, 8; *abhivâdemânaṁ* (passif du causatif), I.

SAHASARÂM. — Causatifs : *likhâpayatha*, 8, 7.

RÛPNÂTH. — Thèmes simples : *pâpotave*, 2. — Causatifs : *lekhâpetaviye*, 4.

BAIRÂT. — Causatifs : *âl*(*â*)*dhetaye*, 6.

DÉSINENCES :

Présent. — La seule trace de désinence moyenne

au présent se rencontre à Dh., x, 13, si la lecture *maññate* est bien certaine; même au passif, nous avons *âlabhiyamti*, etc. Kh., 1, 3. — Je note, à S. et R., la forme *sumi* de la 1re personne de *as*. — On peut se demander si, à Dh., dét. 1, 23, 26, les formes *kalati*, *kalamti* (cf. *kalâmi*, VI, 29) ne représentent pas le subjonctif.

Impératif. — Pas de désinences moyennes. La seconde personne plur. se fait en *ta* dans *dekhata*, Dh., dét. 1, 7 (Jaug. *dekhatha*), 14; en *tha*, dans *caghatha*, Dh., dét. 1, 19; dét. II, 11; dans *paliyovadâtha*, D., VII-VIII 1; *likhâpayatha*, S., 7, 8.

Potentiel. — 1re pers. sing. en *ehaṁ*, à Kh., Dh., D., *eyaṁ*, à Bh. (*diseyâṁ*, 3). — 3e pers. sing., Kh.: *paṭipajeyâ*, XIV, 20; *siyâ*, passim, peut-être *siyâti* (?), x, 28. Dh.: *paṭipajeya*, XIV, 19; *ugach(e)*, dét. 1, 13 (Jaug. *uthi(he)*); *haveya*, x, 15; *siyâ*, passim. D.: *anupaṭipajeyâ*, VII-VIII, 17; *vaḍheyâ*, VII-VIII, 3, 16, 18; *pâpovâ*, VII, 3; *siyâ*, VII-VIII, 11; *siya*, IV, 15. R.: *siyâ*, 3. — 1re pers. plur. en *ema*. Kh., Dh. — 3e pers. plur., Kh.: *haveyu*, XII, 34; *sususeyu*, XII, 33; *vasevu*, VII, 21. Jaugada, excepté dans *nikhamâvû*, III, 11, et peut-être *va(s)e(v)u*, VII, 1, qui est mutilé, fait au contraire partout la 3e pers. plur. en *eyu* : *yujeyû(ti)*, dét. 1, 3; dét. II, 4, 14; *heyû(ti)*, dét. 1, 6; dét. II, 6; *pâpuneyu*, dét. II, 5, 9; *asvaseyu*, dét. II, 6; *laheyu*, dét. II, 6. Dh.: en *evu* : *âlâdhayevû(ti)*, dét. II, 6; *vasevu*, VII, 1, etc.; III, 10, *nikhamâvû*. D.: en *evu* : *anugahinevu*, IV, 6, etc., Bh.: *upadhâlayeyu*, 7; *suneyu*, 7.

Passé. — Le parfait est conservé dans *âha* (Kh. toujours *âhâ*, excepté III, 6; Dh. toujours *âhâ;* D. 3 fois *âha;* Bh. *âhâ*). Reste de l'imparfait dans la 3e pers. plur. *huvaṁ*, Dh., VIII, 3. — Aoriste, 3e pers. sing., *nikhamithâ*, Kh., VIII, 22; *nikhami;* Dh., VIII, 4; *huthâ*, D., VII-VIII, 15, 20; *vaḍhithâ*, VII-VIII, 14, 17. 3e pers. plur. en *isu* (Kh., Dh., D.), excepté *huṁsu*, Kh. VIII, 22; *husu*, D. VII-VIII, 12.

Futur. — Pas de 1re pers. en *aṁ*. Les formes comme *kachâmi* ont été relevées précédemment. Il en est de même des futurs où la formative *sy* est changée en *h : ehatha*, Dh. dét. I, 17; dét. II, 9 (Jaug. *esatha*); *dâhaṁti*, D., IV, 18; *hohaṁti*, VII-VIII, 4, 5, 6. Il ne reste à mentionner que les formes *hosâmi*, dét. II, 8; *hosati*, dét. I, 22, à Dh.; *hosaṁti* (à côté de *hohaṁti*), à D., VII-VIII, 2; *hosati*, à Bh., 4.

Absolutif. — Kh. en *tu : dasayitu*, IV, 10, etc.; en *ya* dans *saṁkhaye*, XIV, 21; — Dh. en *tu : anusâsitu*, dét. II, 6, 8; *ciṭhitu*, IV, 17; *kaṭu*, dét. II, 7, etc.; — D. en *tu : nisijitu*, IV, 10; *sutu*, VII-VIII, 21; en *ya*, dans *apahaṭâ* = *apahṛitya* (?), VI, 3; — Bh. : en *ya* dans *adhigicya* = *adhikṛitya*, 6.

Infinitif. — Dh. : *âlâdhayitave*, IX, 12; *saṁpaṭipâdayitave*, dét. I, 19; dét. II, 11. — D. : *âlâdhayitave*, IV, 10; *palihaṭave*, IV, 11; *paṭicalitave*, IV, 8; *samâdapayitave*, I, 8.

Participes. — Participe présent. — Kh. La forme moyenne dans *adamânasâ*, VI, 17 et *vijinamane*, XIII, 36; *kalaṁte*, XII, 33. — Dh. La forme moyenne dans *saṁpaṭipajamîne*, dét. I, 16; *vipaṭipâdayamînehi*, dét.

I, 15 (à J. : *vipaṭipâtayaṁtaṁ*), al., où °*mî*° au lieu de °*mâ*° est surprenant; mais cf. *pâyamînâ*, D., v, 8. — D. a la forme moyenne dans *anuvekhamâne*, VII-VIII, 2, dans le passif du causatif *pâyamînâ*, v, 8. — Bh. Participe présent passif du causatif : *abhivâdemânaṁ*. — S. La forme moyenne dans *palakamîmena*, 3. — R. : *pakamamânenâ*. Ces deux dernières formes semblent l'une et l'autre fautives.

Participe passé passif. — Je note les formes *ânapayite*, Kh. VI, 19; Dh., III, 9; *nijhapayitâ*, D., IV, 18; *sukhayite*, VII-VIII, 3.

Participe futur passif. — Kh. en *taviya*; en *iya* dans *supadâlaye* (?), v, 14. — Dh. en *taviya* dans *ichitaviye*, dét. I, 9, 11; *pajo(hitaviye)*, I, 1; en *iya* dans *dakhiye*, dét. I, 13; *vadhiye*, v, 23; *supadâlaye* (?), v, 22. — D. en *taviya* : *ichitaviye*, IV, 14; *haṁtaviyâni*, v, 15; en *iya* dans *dekhiye*, III, 19; *dusaṁpaṭipâdaye*, I, 3. — R. en *taviya* : *vivasetaviye*, 5. — B. en *taya*, s'il faut en juger par *âlâdhetaye*, 6; mais on peut croire que la lecture est inexacte.

Les courtes inscriptions de Barâbar, de Kauçâmbî et d'Allahâbâd (édit de la Reine) se rattachent exactement, autant qu'on en peut juger, à la série orthographique des édits que nous venons de dépouiller : l'*î-û* ne paraissent pas y être notés; l'*r* se change en *l*; le *y* initial tombe; l'*ñ* ni l'*ṇ* n'y ont de signes particuliers; le nominatif singulier des thèmes masculins en *a* se fait en *e*, etc. En fait de particularités, je ne vois guère à relever que les formes *âdivikchi* (pour

âjîvikehi), Bar., I, 2; II, 4; *kubhâ* (= *guhâ*), ibid., I, 2; II, 3; III, 3; *nigoha*, Bar., I, 2, comme à Dehli.

2° LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA LANGUE; SA PLACE HISTORIQUE.

Nous venons de passer en revue la plupart des phénomènes grammaticaux que présentent, dans leurs différentes versions, les inscriptions de Piyadasi. Ce n'est point assez. C'est pour les lumières qui s'en dégagent sur des faits plus généraux que ces faits particuliers méritent surtout de nous retenir. Il est temps d'envisager ces questions plus larges. Deux points de vue se présentent d'abord à l'esprit, suivant que l'on considère ou, directement, la condition de la langue dont les inscriptions nous fournissent des spécimens, ou, indirectement, l'ensemble de la situation linguistique dans la période à laquelle remontent nos textes. Le premier problème offre à son tour un double aspect. En somme, nous avons à examiner : 1° si les monuments décèlent des différences dialectales, quelles elles sont et comment il les faut entendre; 2° si, à côté des particularités dialectales proprement dites, il n'en existe pas d'autre nature, fondées sur des différences du système orthographique; 3° s'il nous est possible d'emprunter aux faits philologiques ou paléographiques fournis par nos textes des conclusions sur l'état contemporain de la langue religieuse ou savante, védique ou sans-

krite. Cet ordre serait le plus logique; je me propose néanmoins de toucher d'abord le second point; l'exposition en sera, je crois, plus claire et plus rapide.

Un fait est hors de doute : nos inscriptions ne s'attachent pas invariablement à représenter dans leur intégrité les sons du langage parlé.

Les preuves abondent. La plus générale, c'est que, nulle part, elles n'observent le redoublement des consonnes homogènes.

On ne saurait douter, je pense, que le redoublement de consonnes résultant d'une assimilation, *tth* dans *atthi* pour *asti*, *vva* dans *savva* pour *sarva*, etc., n'ait été réellement sensible dans la prononciation. Il devait l'être pour le moins autant à cette époque que dans la période plus récente où on l'a figuré. Aussi bien, lorsqu'il s'agit d'une nasale, le redoublement se marque au moyen de l'*anusvâra*, comme dans *dhaṁma;* dans plusieurs mots, l'allongement sporadique de la voyelle précédente n'est qu'une manière équivalente, largement usitée aujourd'hui encore, d'exprimer un redoublement réel, comme dans *dhâma* pour *dharma*, *kâsati* pour **karshyati*, *vâsa* pour *varsha*. Le même procédé se perpétue dans des textes de date plus récente, comme à Kanheri (n° 15[1]) où,

[1] A moins d'indication contraire, je cite les inscriptions des grottes par les numéros de l'*Archæological Survey of Western India*, vol. IV et V.

dans une seule épigraphe, je relève *dhâma, pâvata, sâva, âdha.*

Ce n'est pas tout. Les inscriptions en caractères indo-bactriens, ni du temps d'Açoka ni après lui, ne distinguent graphiquement les voyelles longues des brèves. On peut expliquer cette omission par le manque de signes appropriés; mais ces signes étaient bien faciles à créer dans un alphabet qui s'est formé par tant d'additions réfléchies; si on ne l'a pas fait, c'est certainement qu'on attachait une médiocre importance à rendre exactement les nuances de la prononciation. Les signes nécessaires existaient dans l'alphabet du midi; or, ni à Khâlsi, ni, je pense, à Bairât, ni à Rûpnâth, ils ne sont employés pour l'*î* ni pour l'*û*. On peut arguer pour Khâlsi de l'influence du N. O. qui s'y manifeste dans plusieurs phénomènes. Il n'en restera pas moins que ce parti pris révèle non pas l'imitation exacte de la prononciation, mais un système orthographique qui, dans l'occasion; sait s'en affranchir. Les versions mêmes qui pratiquent la distinction des longues témoignent dans le détail de tant d'incertitudes qu'on pourrait presque, en certains cas, hésiter sur l'explication véritable du fait.

Quoi qu'il en soit, de deux choses l'une : ou la distinction survivait dans la langue populaire et les textes la notaient fort mal, où elle s'était oblitérée dans la parole et ils cherchaient à la restaurer dans l'écriture; les deux hypothèses indiqueraient un faible souci de la figuration minutieuse des sons; la

seconde, une tendance caractéristique vers une orthographe savante.

D'autres inconséquences conduisent à une conclusion analogue.

La diphtongue *ai* a disparu de tous les dialectes prâkrits dont nous avons connaissance; elle n'est pas moins étrangère aux inscriptions de Piyadasi. Cependant Girnar nous en fournit un exemple : *thera*, skrt. *sthavira*, y est écrit *thaira*, et, dans un passage, *trayodaça* y reçoit l'orthographe *traidaça*. Croira-t-on que la diphtongue, perdue d'ailleurs, ait survécu dans ces seuls cas? Ne faut-il pas évidemment reconnaître là une orthographe à demi savante inspirée par le souvenir de l'origine étymologique?

C'est une règle universelle en prâkrit, dans la langue des inscriptions comme dans les langues littéraires, que devant l'anusvâra une voyelle longue devient brève. Dans quatre ou cinq cas la longue sanskrite est ici maintenue : *yâtâm̃* (VIII, 1), *susrusatâm̃* (X, 2), *anuvidhiyatâm̃* (ibid.), *samacerâm̃* (XIII, 7) à Girnar. Il est clair que nous avons affaire purement et simplement à une orthographe influencée par la langue savante.

Ces derniers cas sont accidentels; il nous aident à mieux juger de ceux où les inégalités orthographiques se balancent. Dans un certain nombre de groupes composés d'une muette et d'un *r*, au lieu de la chute de l'*r* compensée par le redoublement de la muette, nous trouvons à Girnar l'écriture étymologique : *pra*, *tra*, *sra*, *rva*, au lieu de *pa* (*ppa*), *ta* (*tta*),

sa (*ssa*), *va* (*vva*). Rien de moins fixe que cette orthographe; on peut s'en convaincre en se référant au texte de l'un quelconque des édits; il serait sans intérêt de citer ici un à un tous les cas; il me suffira de rappeler que, pour *pra*, nous avons environ 45 fois l'écriture *pra* contre 25 fois l'écriture *pa;* pour *tra*, 30 fois *ta*, contre 20 fois *tra;* pour *rva*, à peu près également *rva* et *va;* pour *bra*, une fois *bra*, contre 6 ou 7 fois *ba;* 1 fois *sra* (pour *rsa*, *rça*), contre 1 fois *sa*. Est-il possible d'admettre qu'une pareille indifférence représente l'état vrai, spontané, de l'idiome populaire, que des prononciations correspondant à des stages si différents de l'usure phonétique, et cela côte à côte, dans les mêmes mots, appartiennent réellement à la même période du développement normal de la langue? Si l'on pouvait garder quelque doute, il suffirait d'interroger la suite de l'histoire linguistique. Quand, en hindi, nous lisons *priya*, à côté de *piya*, *putra*, à côté de *pûta*, *brâhmaṇa*, à côté de *bâmhana*, nous n'hésitons pas : nous savons que la première de chacune de ces doubles formes est une orthographe savante, que ce sont autant de *tatsamas*, c'est-à-dire de mots empruntés au sanskrit et remis dans le courant de la langue. Quand, dans une inscription de la 24e année de Vâsiṭhiputa Pulumâyi (Kârli n° 22, *A. S.*), nous relevons côte à côte les orthographes *puttasya*, *sorasakasya*, *vathavasya*, et *budharakhitasa*, *upâsakasa*, *prajâ*, *parigahe*, nous nous tenons assurés que ces génitifs en *asya*, que cette orthographe *prajâ*, ne sau-

raient, à pareille époque, représenter la vraie prononciation populaire; ce sont là aussi des *tatsamas*. Comment ne pas déduire la même conclusion de faits qui, pour être plus anciens, n'en sont pas moins rigoureusement analogues?

Il est certain que ces formes sanskritisantes ne donnent pas le niveau vrai de la dégénérescence phonétique. Un point peut sembler douteux. Les *tatsamas* des langues modernes rentrent effectivement, et avec la prononciation ancienne ou à peu près, dans la circulation; ce sont des mots d'origine particulière, mais des mots réels de la langue courante. Les *tatsamas* du sanskrit mixte sont, eux, purement orthographiques; car ils relèvent d'une langue toute littéraire[1]. Et en effet, tandis que, dans les langues modernes, les emprunts faits à la langue ancienne ne portent que sur les thèmes et sont par conséquent sans action sur la grammaire, dans le sanskrit des gâthâs, les imitations s'étendent même aux flexions, c'est-à-dire à des éléments qui, dans une langue vraiment vivante, échappent à l'arbitraire des savants. A laquelle de ces deux catégories se rattachent les *tatsamas* de la langue de Piyadasi?

Il les faut, à mon avis, considérer sous le même jour que ceux du dialecte des gâthâs, et y reconnaître des *tatsamas* « orthographiques ». Les indices recueillis précédemment montrent que l'on se souciait médiocrement de figurer la prononciation avec rigueur,

[1] Je m'expliquerai dans le chapitre suivant sur le dialecte des gâthâs ou sanskrit mixte.

que volontiers l'on se rapprochait de la forme étymologique dans des cas où la prononciation vulgaire devait s'en éloigner. C'est déjà une raison bien forte. D'autre part, on le verra, le développement de la langue classique est, à cette époque, encore trop rudimentaire pour qu'il soit aisé de supposer qu'elle ait pu, dès lors, par l'intermédiaire des savants, déborder dans l'usage général. La proportion de ces *tatsamas* est d'ailleurs très inégale, suivant les versions de nos textes; s'il s'agissait de formes rentrées dans le courant populaire, une inégalité si forte serait surprenante; elle s'explique mieux par la prédominance locale d'un système ou plutôt de tendances orthographiques particulières.

Les observations qui me restent à exposer sont de nature à porter ces conclusions à l'évidence.

L'orthographe de Kapur di Giri distingue, comme le sanskrit, trois sifflantes, *s*, *ç*, *sh*. Est-ce que réellement le dialecte de cette région avait conservé une distinction qui, à en juger par les versions parallèles, s'était perdue partout ailleurs? Il suffit, pour se convaincre qu'il n'en est rien, de constater les irrégularités accumulées dans la répartition de ces sifflantes.

Au lieu de *sh* nous lisons *ç*, dans les futurs *likhapeçami* (XIV, 13), *anuvaṭiçam̃ti* (V, 11), *arabhiçam̃ti* (I, 3), *aṇapiçam̃ti* (III, 7), *vaḍhiçam̃ti* (IV, 9), *hapiçati* (V, 11), dans *paçam̃ḍehi* (XIII, 6), dans *manuça*. Nous avons *s* pour *sh* dans *yesu* (XIII, 4), *parisa* (III, 7; VI, 14) *kusam̃ti* (V, 11) à côté de *kusham̃ti*, pour *ç* dans

anusocana (XIII, 2), *sesta* (I, 2); *sh* pour *s* dans *pañcashu* (III, 6), *uyanashi* (VI, 14); *ç* pour *s* dans *anuçaçanaṁ* (IV, 10), *anuçaçisaṁti* (ibid.). Je n'imagine pas que personne fasse remonter ces confusions à la pratique réelle du dialecte local; elles ne se comprennent que par une raison, la seule qui explique des fautes analogues, soit dans les manuscrits, soit dans des inscriptions sanskrites plus modernes : l'erreur du graveur ou du scribe vient dans les deux cas de ce qu'il est en présence d'une orthographe savante dans l'application de laquelle il ne peut être guidé par le sentiment de sa langue usuelle, parce que les distinctions dont il s'agit lui sont étrangères. Le locatif *pañcashu*, imitation maladroite des locatifs en *eshu*, est, pour la nature de cet emploi des sifflantes à Kapur di Giri, fort caractéristique.

Il ne faut pas perdre de vue que le procédé n'est pas isolé; il est garanti par des exemples parallèles qui ne laissent aucun doute sur sa signification. La distinction des sifflantes n'existait pas, à coup sûr, dans le dialecte de la côte occidentale; cela n'empêche que nous ne trouvions les trois sifflantes à Nâsik (nos 1 et 2, *A. S.* IV, 114), dans des dédicaces qui sont conçues d'ailleurs en pur prâkrit, non pas même en sanskrit mixte; comme à Kapur di Giri, une faute, *sakaça* pour *çakasa*, est là pour nous avertir du caractère véritable de cet emploi. Il n'en est pas autrement dans le n° 27 de Kanheri (*A. S.* V, 85), où l'ambition des orthographes savantes conduit à des formes *çunhânaṁ*, *sârvvaçatvâṇaṁ*.

Dans les cas que nous venons de passer en revue, il peut être permis d'hésiter sur l'origine de l'orthographe, mais non sur les sons qu'elle représente ou prétend représenter. Le problème est plus délicat pour certains exposants orthographiques qui n'expriment rigoureusement ni la forme savante ni la forme populaire consacrée, qui peuvent, à certains égards, sembler intermédiaires entre ces deux pôles du mouvement linguistique.

M. Pischel[1] a fait remarquer avec raison qu'à Kapur di Giri les mots que j'ai, d'après les précédents, transcrits *dharma*, *darçi*, *darçana*, *karmaye*, *varsha*, *purva*, etc., sont, strictement, écrits *dhrama*, *draçana*, etc., l'*r* étant uni à la consonne *dh*, *d*, etc. Il ajoute que là, comme dans les légendes des monnaies qui observent le même procédé, cette écriture reflète certainement une particularité dialectale, que les gens pour qui les tablettes de Kapur di Giri ont été gravées prononçaient *dhrama*, *pruva*, etc. C'est ici que je ne saurais partager son sentiment.

Il s'appuie en particulier sur certaines lectures, comme *mruga* = *mṛiga* dans le premier édit de Kapur di Giri, *graha* et *dridha* = *gṛiha*, *dṛiḍha* dans le XIIIe, *pariprucha* = *paripṛiccha* dans le VIIIe, *vrachâ* = *vṛikshâ* dans le IIe édit de Girnar. Il compare les formes *ru*, *ri*, *ra* que prend la voyelle *ṛi* dans plusieurs dialectes modernes. Cette comparaison se tourne, si je ne me trompe, directement contre sa conclusion. Des formes comme *graha*, *griha*, *mraga*,

[1] *Götting. Gel. Anzeigen*, 1881, p. 1316.

mrañga, *mriga*, à côté desquelles on en trouverait d'autres comme *mirga*, etc., ne sont en aucune façon les dérivés directs du sanskrit *mṛiga*, ce sont des *tatsamas;* ce sont autant d'équivalents purs et simples de la forme *mṛiga*, *gṛiha*, usitée elle aussi dans les langues modernes; ils n'en sont qu'une orthographe approximative, réduite aux seuls éléments réellement existants dans la langue populaire, au lieu d'emprunter à l'idiome savant un signe spécial correspondant à une prononciation spéciale qui a cessé d'être vivante depuis plus de deux mille ans. Des deux côtés, la situation n'est pas seulement analogue, elle est identique; je propose pour les deux cas une seule et même explication, celle qui est incontestable pour le plus récent : dans *mruga*, *graha*, *driḍha*, *vracha* des inscriptions, je ne puis voir, comme dans *mriga*, *graha*, *draḍha*, *vraksha* ou *vracha* des langues actuelles, que des *tatsamas*, des emprunts faits à la langue savante, et représentés par une orthographe que l'absence, volontaire ou forcée, peu importe en ce moment, du signe de la voyelle *ṛi* condamne à des tâtonnements, à des approximations. Ces exemples sont donc loin d'être décisifs contre ma manière d'envisager les groupes *dhr*, *pr*, etc., dans les mots que j'ai cités : ils offrent au contraire des précédents certains d'un retour vers la langue savante, s'opérant même au prix d'expédients orthographiques imparfaits. C'est exactement sous le même jour qu'il faut considérer les orthographes qui nous occupent.

Et d'abord, l'état des choses à Kapur di Giri, en ce qui concerne les complexes de consonnes où figure un *r*, est très semblable à celui que nous avons constaté à Girnar. Nous y trouvons *paṭi* à côté de *prati*, *sava*, *savataṁ*, *saveshu*, *savatra*, à côté de *sarve*, *sarvaṁ*, *sarvatra*, etc. Nos reproductions de Kapur di Giri sont encore trop imparfaites pour qu'il soit permis de risquer une statistique précise; dans sa généralité, le fait paraît indiscutable. Il est naturel d'en déduire les mêmes conclusions que nous avons fait pour Girnar. Il ne faut donc pas prendre avec une rigueur extrême les procédés orthographiques de cette langue. Si l'*r*, dans les mots qui nous occupent, est repris à la langue savante par un artifice arbitraire de l'écriture, comment s'étonner qu'on se soit accordé quelque liberté dans la manière de le noter, puisque aussi bien on prenait souvent la liberté de l'omettre entièrement? En hindi, les orthographes comme *dharama*, *karama*, *gandhrava* ne correspondent en aucune façon à des phénomènes phonétiques particuliers; ce ne sont ni plus ni moins que des manières équivalentes d'écrire les tatsamas *dharma*, *karma*, *gandharva*.

M. Beames (*Compar. Gramm.*, I, 321) a relevé dans l'ancien hindi de Chand des orthographes comme *çrabba* (= *sarva*), *dhramma* (= *dharma*), *sovranna* (= *suvarṇa*), *brana* (= *varṇa*), *brannanâ* (= *varṇanâ*), *prabata* (= *parvata*), *kramma* (= *karma*), *krana* (= *karṇa*), etc. Je ne pense pas que l'on invoque ces exemples contre la manière de voir que

j'expose ici. Il est trop clair que toutes ces orthographes sont, à l'époque de Chand, des emprunts faits au vocabulaire de la langue savante; le redoublement de la consonne, dans *çrabba*, *kramma*, etc., montre assez que la vraie prononciation populaire était *çabba*, *kamma*, etc. Divers motifs, métriques ou autres, ont pu provoquer ces orthographes, elles ne prouvent rien pour la prononciation réelle. Loin d'être contraire à mon sentiment, elles offrent, à quelque quinze cents ans de distance, un phénomène rigoureusement semblable à celui que j'entends mettre en lumière à Kapur di Giri; cette ressemblance dans les procédés s'explique par la ressemblance dans les conditions qui les appellent; nous sommes dans les deux cas en présence d'une langue qui, n'ayant pas encore une orthographe réglée, cherche volontiers dans ses tâtonnements et ses incertitudes à se rapprocher, fût-ce par de simples à peu près, des pratiques d'une langue qui jouit d'une consécration supérieure.

A considérer les faits en eux-mêmes, cette altération de *dharma* en *dhrama*, de *pûrva* en *pruva*, de *karma* en *krama* serait-elle bien vraisemblable? Je ne le crois pas. A côté de *pruva*, il est au moins un passage (VI, 14) où il semble bien qu'il faille lire *purva;* à côté de *kirti* (X, 21), nous devons très probablement, dans la même ligne, lire *kriṭi*. L'insuffisance de nos fac-similés jette une incertitude fâcheuse sur les données de cette nature. Ce qui est sûr, c'est que les monnaies, à côté de *dhrama*, écrivent *varma;* que,

à côté de *draçana* à Kapur di Giri, nous avons à Girnar un exemple de *darsana*. La forme qu'ont prise invariablement tous ces mots dans la prononciation populaire, *dhaṁma*, *puvva*, *kaṁma*, *vassa* ou *vâsa*, etc., repose uniformément sur une prononciation antérieure, *dharma*, et non *dhrama*, *varsa* et non *vrasa*, etc. Si l'on prononçait *sarva*, pourquoi eût-on prononcé *pruva?* Il y a plus, et je serais surpris si la revision définitive du texte de Kapur di Giri ne permettait pas de reconnaître un certain nombre de passages où, dans notre inscription, *sarva* est écrit *srava;* je veux parler de cas comme XIII, 6, où le fac-similé actuel donne *saṁvaṁ;* dans la même ligne nous trouvons *paṁtibhagaṁ*, qu'il faut certainement lire *pratibhagaṁ*.

On souhaiterait sans doute de discerner avec certitude la cause de ces inconséquences; nos hésitations à cet égard ne prouvent rien contre des conclusions qui me paraissent assurées. Nous n'en sommes pas à compter les inégalités de l'écriture : à côté de *sarva*, nous avons constamment *sava; mita* à côté de *mitra*, *puta* à côté de *putra*, etc., etc.; on écrit *kirti* et *vaḍhati*, *vaḍhita*, etc. Il n'est pas surprenant que, dans une orthographe qui est l'imitation arbitraire d'une prononciation savante, une certaine approximation ait pu paraître suffire. L'exemple de Girnar prouve qu'il ne faut pas prendre trop strictement la valeur phonétique des signes : il est clair que dans 𑀯𑀣 et dans 𑀲𑀯 le même caractère 𑀯 signifie une fois *vra* et l'autre *rva*. Des raisons de

convenance graphique ont pu exercer leur part d'influence. On avait dès cette époque fixé un signe cursif pour noter l'*r* consécutif; on n'en avait fixé aucun pour l'*r* précédant une autre consonne; le fait est facile à constater dans les inscriptions plus récentes : elles gardent le premier signe et en inaugurent un nouveau pour le second cas (cf. l'inscription de Suë Vihar[1]). La combinaison directe des caractères ٦ et ٦, ٦ et ٦ était assez aisée et symétrique, la combinaison de ٦ avec ᵕ, ٦, etc., étant plus compliquée, prêtait plus aux confusions. Sans doute, une pareille considération n'a pu être que secondaire; mais ce qui rend son action admissible, ce sont justement les conditions spéciales où, comme je l'ai indiqué, s'appliquait cette orthographe à tendance étymologique. Elles rendaient infiniment moins urgente soit l'invention d'un signe nouveau, soit l'emploi de complexes malaisés à graver.

Nous sommes donc amenés à reconnaître dans certains cas un procédé graphique qui non seulement ne s'attache pas à noter fidèlement la prononciation réelle, mais qui, en se rapprochant de l'écriture étymologique, la figure avec une certaine liberté. C'est un point d'appui fort utile pour juger de cas, à mon sens, plus épineux. Je veux parler des groupes [signe] [signe] et [signe], à Girnar, sur lesquels j'ai

[1] Par exemple [signe] = *rya*. Nous saisissons, je pense, cette notation nouvelle en voie de formation dans des cas comme le signe [signe] = *rkhe* (*arkheviyasa*) des monnaies d'Archebios (cf. Sallet, *Die Nachf. Alexanders*, p. 113.)

le regret de n'être pas approuvé par M. Pischel. Cette contradiction m'oblige à compléter les observations esquissées aux pages 26 et 29 de l'Introduction.

Il est bien clair, M. Pischel le reconnaît, que l'aspect du groupe ne saurait décider entre la transcription *pta* et la transcription *tpa* : tout le monde est d'accord pour lire *sṭ* et *st*. A cet égard, la question est donc entière. Elle a fort embarrassé les commentateurs et l'on a successivement proposé des lectures diverses. Les raisons invoquées en faveur de la solution *pta* ne me persuadent point. Je ne saurais admettre que la forme *appâ* = *âtman* suppose comme intermédiaire *aptâ*. Le groupe *pt* donne régulièrement *tt* en prâkrit, comme dans *gutta;* c'est *tp* qui donne *pp*, comme dans *uppala;* or, *apa* est précisément la forme que les inscriptions plus modernes de la région occidentale, voisine de Girnar, nous offrent régulièrement pour *âtman;* et je ne pense pas que personne admette une prononciation *aptâ* comme l'intermédiaire nécessaire entre *âtmâ* et *attâ*. Il est certain de même que *cattâro* est dérivé de *catvâro* directement, comme *satta* de *satva*, et *attâ* de *atvâ* pour *âtmâ*. Si, sous l'influence du *t*, le *v* de *âtva* a pu devenir un *p*, le même phénomène est tout aussi explicable dans *catpâro* pour *catvâro*, *ârabhitpâ* pour *ârabhitvâ*.

Ceci dit, et tout en maintenant la transcription *tpa*, après Burnouf, et, comme me l'a justement rappelé M. Pischel, après M. Ascoli, je recon-

nais que je manque d'éléments décisifs pour prouver que cette orthographe représente autre chose que la prononciation réelle. L'emploi qu'a signalé M. Kern dans l'orthographe javanaise du groupe *tp* pour exprimer simplement le son *tt*, pas plus que les cas analogues, n'a force démonstrative. Cependant l'état phonétique que reflète d'ailleurs Girnar n'est pas pour nous faire croire que, à cette époque, le heurt de deux muettes comme *tp* ait été toléré par la langue sans assimilation. Plusieurs traits qui semblaient assurer à la langue de Girnar un caractère plus archaïque s'évanouissent en simples restitutions graphiques. Il serait très invraisemblable qu'un idiome qui pratique si invariablement l'assimilation des muettes quand elles sont primitives, comme dans *samata*, *guti*, etc., eût, dans le même temps, conservé leur valeur originelle à des groupes de muettes secondaires, résultant d'une première altération phonétique. Sans donc être en état de fournir de mon sentiment une démonstration catégorique, je ne puis me défendre de garder cette impression que le groupe *tp* à Girnar représente une prononciation réelle *pp*, rapprochée de l'étymologie dans l'écriture par un artifice qui s'est, en quelque sorte, arrêté à mi-chemin.

Pour ce qui est des groupes *sṭ*, *st*, j'ai de même la bonne fortune de me rencontrer avec M. Ascoli et le regret de n'être pas d'accord avec M. Pischel. Je sais et j'avais expressément constaté, que Hemacandra (IV, 290, 291) enseigne en mâgadhî les ortho-

graphes *sṭ* pour *ṭṭa* et *shṭh* du sanskrit, *st* pour *sth* et *rth;* M. Pischel rappelle que la Mṛicchakaṭî porte des formes comme *bhaçṭaka, ciçṭadi.* Je ne veux pas insister sur des raisons qui relèvent un peu de l'impression individuelle; je ne crois pas facilement à des formes dialectales comme *pasṭa* pour *paṭṭa*, *asta* pour *artha;* ce sont là des modifications phonétiques tellement isolées, autant que je puis voir, au moins sur le terrain hindou, qu'elles me semblent bien difficiles à admettre; mais je reconnais qu'un pareil scrupule n'est pas démonstratif. On verra du moins par ce que j'aurai occasion de dire du prâkrit des grammairiens, qu'ils ne possèdent qu'une autorité bien faible pour établir l'état exact de la langue populaire, surtout à l'époque dont nous nous occupons; et ici, par exemple, le témoignage de Hemacandra pourrait fort bien n'avoir d'autre portée que d'accuser le maintien plus ou moins accidentel, l'application plus ou moins arbitraire, d'une orthographe archaïque. Il faut bien considérer que les faits que l'on rapproche concordent fort imparfaitement. L'orthographe que Hemacandra attribue au mâgadhî, nous la rencontrons à l'autre bout de l'Inde, dans le Surâshṭra; nous ne la retrouvons nulle part dans les versions de nos inscriptions qui, par plusieurs traits significatifs, les nominatifs en *e*, la substitution de *l* à *r*, rentrent dans la parenté du mâgadhî. Le fait n'est pas pour fortifier l'autorité des grammairiens, au moins dans leurs attributions géographiques. Les groupes que le grammairien écrit expressément *sṭ*

avec le *s* dental (cf. sùtra 289), la Mricchakaṭî, étendant l'usage du *ç* palatal dans le dialecte mâgadhî, l'écrit *çṭ*, et le verbe *tishṭhaṭi*, pour lequel l'orthographe *cishṭhadi* est expressément enseignée par le sùtra 298, est écrit dans le drame *ciçṭadi* (Pischel, *loc. cit.*). L'accord manque plus encore entre le grammairien et nos inscriptions; *ṭṭ* ne s'écrit pas plus *sṭ* à Girnar que *rth* ne s'y écrit *st*.

L'observation isolée des faits tels qu'ils existent à Girnar suffirait à éveiller nos scrupules. J'ai grand peine à croire, comme le suggère très ingénieusement M. Pischel, que l'absence de l'aspiration dans *sṭita*, dans *sesṭa*, soit l'héritage direct de la période primitive, antérieure à l'aspiration secondaire du sanskrit védique. Ou faut-il croire que le mot *sesta* à Kapur di Giri (1[er] édit) soit le témoin de cette même période, avant le développement de la sifflante *sh* et des autres cérébrales? Quant à revendiquer la même antiquité pour la forme *aṭṭa* = *arta*, pour *artha*, du pâli, l'usage uniforme de l'aspirée dans toutes nos versions ne favorise guère cette conjecture. En tout cas, l'écriture *aṭṭa* étant également étrangère à toutes nos inscriptions ne saurait être invoquée à l'appui de l'origine archaïque du *ṭ* de *sṭita*. Je crois donc avoir le droit de douter que la prononciation populaire ait réellement ici éliminé l'aspiration, dans un cas où, comme chacun sait, comme chacun en peut juger par l'orthographe prâkrite, la consonne invariablement s'aspire quand elle n'est pas aspirée d'origine, quand le sanskrit ne l'écrit pas aspirée. Y a-t-il vraiment

apparence que l'on ait prononcé *ustâna*, alors que la forme assimilée *utthâna* est seule usitée, même dans la langue savante et dans son orthographe étymologique? Et si l'on avait réellement prononcé *sṭâna*, *sṭitâ*, l'écriture *usṭâna* pourrait-elle être considérée comme autre chose qu'une assimilation purement orthographique, dominée et déterminée par le sentiment de l'étymologie? Les formes *anusasṭi* (pour *anusasti*, la seule probable) à côté de *saṁstuta*, *gharastâni* (au lieu de *sṭâni*) à côté de *sṭita*, et, à Kapur di Giri, *seste* (au lieu de *sesṭe*) à côté de *tisṭeya* de Girnar, sont autant d'erreurs qui seraient malaisées à expliquer, si nous considérons cette orthographe comme l'expression sincère de la prononciation vivante.

Girnar est précisément assez voisin de la région qui nous fournit pour la période suivante de nombreuses inscriptions; ne serait-il pas surprenant que dans aucune, même dans les plus anciennes, à Sanci et à Nânâghât, on ne découvrît trace d'une particularité dialectale si significative? Ce que nous y trouvons, c'est, à Sanci, au n° 160, le nom propre *dhamasthirî*, alors que, dans tous les cas analogues, *seṭhin*[1], etc., l'assimilation est accomplie; c'est, à Kârli (n° 22), dans un texte du temps de Vâsiṭhiputa Sâtakaṇi, *hitasughasth*[*i*]*tay*[*e*], à côté de *niṭhito*: dans ce cas, des formes telles que *puttasya*, *sovasakasya*, à

[1] Je ne parle pas de *cilaṭhitika* dans l'inscription de Piyadasi. Elle est rédigée en mâgadhî, et, comme on le verra, ne peut faire autorité pour le dialecte local.

côté de *badharakhitasa*, *upâsakasa*, ne laissent aucun doute sur la nature de l'orthographe; nous sommes en face d'un texte rédigé mi-partie en prâkrit, mi-partie en sanskrit mixte; nous savons, à n'en pas douter, que l'orthographe *sthiti* est un *tatsama* ou, ce qui revient au même, une orthographe savante. Toutes les analogies, toutes les vraisemblances ne nous forcent-elles pas à accepter pour Girnar la même conclusion?

Il est vrai que cette écriture, *st* et *sṭ*, affecte à Girnar une certaine conséquence. En revanche, à Kapur di Giri, nous en relevons un exemple unique, *sesta*, dont l'isolement est encore aggravé par l'invraisemblance du *t* dental. Quelques surprises que puisse nous réserver une revision générale de ces tablettes analogue à celle dont le Paṇḍit Bhagwânlâl a publié les résultats pour la première, il n'est pas douteux que, dans la plupart des cas, l'assimilation de *st* en *tth* n'ait ici passé dans l'écriture; il est dès à présent certain que, malgré cette orthographe sporadique, ce *tatsama* exceptionnel, la prononciation populaire était *th*, *ṭh* et non *st*, *sṭ*. La conséquence plus grande observée à Girnar ne doit pas nous faire illusion, surtout après les faits que nous avons constatés précédemment pour les groupes où entre un *r*. Je tiens que *st* et *sṭ* sont des orthographes consacrées pour *tth* et *ṭṭh* qui résultent en prâkrit de la sifflante dentale ou cérébrale suivie de la muette; elles ont été étendues aux groupes résultant de *sth* et de *shṭh* par la raison toute simple que ces groupes aboutissent, dans

l'assimilation prâkrite, à la même prononciation que *st* et *sht*. Sous ce jour, des anomalies comme *ustâna*, *anusasti* s'expliquent aisément : *ustâna* n'est qu'une autre orthographe de *utthâna;* la cérébralisation, sans prétexte dans *anuçâsti*, a pu se glisser dans la prononciation *anusatthi* sous l'influence de l'analogie qu'elle évoquait avec des formes comme *sittha*, *anusittha*. Un parti pris de ce genre s'étendant même à des mots où il n'a aucune justification étymologique, n'est certes pas sans exemple dans l'usage des Hindous. Je me contente de citer l'emploi des ligatures *gr*, *tr* dans le prâkrit des Jainas[1]; elles y représentent simplement le *g* et le *t* redoublé, et cela sans tenir compte de l'étymologie, aussi bien dans *pogralâ* = *poggalâ* (*pudgalâ*), que dans *udagra*. M. Weber n'a pas songé pour cela à considérer que la prononciation *ugra*, *udagra* ait été conservée; il en a conclu fort justement qu'il faut partout lire *gga*.

Les remarques qui précèdent n'épuisent pas les cas d'où il est permis d'inférer que l'orthographe des edits de Piyadasi n'est pas strictement représentative. D'autres écritures encore mériteraient, à cet égard, d'être signalées. Les unes sont significatives par leur caractère même et leur inconséquence; les autres, ou mieux conservées ou plus altérées que ne le comporte le niveau moyen de la décadence phonétique, révèlent tour à tour, soit l'imitation accidentelle d'un idiome cultivé, soit l'existence con-

[1] Cf. Weber, *Bhagavati*, p. 387 et suiv.

temporaine d'une langue populaire où l'écriture de nos inscriptions introduit artificiellement une régularité inconnue dans la pratique.

Dans la première catégorie rentre l'emploi du ⫝̸; il me ramène à des observations de M. Pischel. Je n'oserais plus, à vrai dire, maintenir le sentiment que j'avais primitivement exprimé, et d'après lequel le signe ⫝̸ ne serait à Khâlsi qu'une autre forme de +. J'admets que ce signe, littéralement = *kya*, correspond à une nuance particulière de la prononciation. Elle ne me paraît point aisée à définir; le voisinage des trois formes *kaliṁgyâ*, *kaliṁgyesu*, *kaliṁgyâni*, que M. Bühler a le premier reconnues à Khâlsi (XIII, 5, 6), ne jette pas grande lumière sur le problème. Mais, à quelque conclusion que l'on arrive, il n'en restera pas moins certain que les graveurs ont fait preuve d'une singulière inconséquence : d'après M. Pischel lui-même, à côté de dix-sept cas où le suffixe *ika* est écrit *ikya*, il y en a sept où l'orthographe *ika* est conservée. Il est bien évident que l'une ou l'autre de ces deux écritures s'écarte de la prononciation exacte. Qu'est-ce à dire dans les tablettes de Delhi, où nous rencontrons en tout deux exemples isolés de *ḳ* (*kya*), dans *ambâvaḍiḳâ* et *aḍhakosiḳâni* (D. VII-VIII, 2), alors que partout ailleurs le suffixe garde invariablement la forme *ika?*

J'avoue que j'ai peine à me défendre d'une explication qui, au premier abord, paraîtra aisément singulière, hasardée. Dans diverses monnaies de

Spalagadama, de Spalirisos (Sallet, p. 154), de Gondophares (p. 169), figure *dharmiasa*, à côté de la forme ordinaire *dharmikasa;* d'autre part, les monnaies de Lysias (*ibid.*, p. 154) portent tour à tour *lisikasa* et *lisiasa*. Les prononciations *ika* et *iya* ne semblent pas appartenir à la même période du développement phonétique; n'est-il pas tentant de conclure que la prononciation courante était *iya* (ou *ia*, c'est tout un), dont *ika* représente l'orthographe savante; qu'en fait on lisait *iya*, comme semble le prouver l'écriture *lisikasa* pour *lisiyasa*? Le signe 𐨐 devrait dès lors être considéré comme un compromis entre la prononciation réelle indiquée par le *y* et l'orthographe *tatsama* représentée par le *k*. Il faudrait s'expliquer l'orthographe *aliḳasadala* par quelque jeu étymologique qui, pour prêter au nom étranger une physionomie hindoue, aurait cherché dans sa première partie le prâkrit *alika*, *aliya*, correspondant au sanskrit *alîka*. Je ne méconnais pas les difficultés de cette solution. Si elle était certaine, elle apporterait à ma manière de considérer l'orthographe de nos inscriptions une confirmation signalée; mais je reconnais qu'elle n'est nullement certaine; je ne l'expose que comme une conjecture à mon avis vraisemblable; je ne prétends pas m'en prévaloir autrement pour des conclusions plus générales. En en faisant abstraction, et de la simple constatation des faits auxquels elle se réfère, il résulte en tout cas que, au moins en ce point particulier, l'orthographe de nos inscriptions, n'étant point constante, ne

s'attache point à figurer la prononciation avec rigueur.

Kapur di Giri emploie dans plusieurs cas *j* et *y* l'un pour l'autre : *ja*[*ṁ*] (= *yad*), v, 11; *ananijaṁ*, vi, 16; *samaya*, i, 2; *kaṁboya*, v, 12; xiii, 9; *raya*, v, 11; vi, 14; ix, 18; x, 21; xi, 23; xiii, 1, à côté de *raja*, viii, 17, etc. A Girnar même, nous trouvons peut-être un cas analogue, s'il faut vraiment (xii, 7) lire *sruṇeju*, pour *sruṇâju*=*sruṇeyu*. A coup sûr l'écriture *ñayâsu*, pour *niyâsu*, est purement sporadique, contraire à l'analogie, et a toute l'apparence d'une orthographe arbitraire.

Ces orthographes exceptionnelles suivent en quelque sorte une double direction. Plusieurs témoignent d'un effort pour se rapprocher des formes étymologiques; tel est *saḍvîsati*, qui maintient la consonne finale, contrairement à toute analogie. Personne ne peut douter que Dhauli et Jaugada ne représentent exactement un même dialecte, une même prononciation : *ekatiya* à Jaugada (i, 2) et *saṁmyâpaṭipati* (ix, 16), en face de *ekacâ* et de *saṁmâ*° à Dhauli, ne peuvent être pris que comme des sortes de *tatsamas;* il n'en est pas autrement de formes comme *akasmâ* à Dhauli. *Adhigicya* = *adhikṛitya*, pour *adhigica*, à Bhabra, montre l'orthographe indécise et hésitante.

Ailleurs, l'écriture laisse entrevoir par quelques inadvertances que le niveau phonétique de la langue parlée est déjà tombé au-dessous de celui que marquent les habitudes dominantes de la langue

écrite. Je veux parler d'affaiblissements comme *adhigicya* = *adhikṛitya* à Bhabra, *libi* à côté de *lipi* à Dehli, *loga*, *logika*, *laheyu* à Jaugada, ou, à l'inverse, des durcissements irréguliers, tels que *kaṁboca* à Dhauli, *paṭipâtayati* à Jaugada, *paḍhaṁ* à Kapur di Giri, ou encore de flexions isolées comme *janâo* à Khâlsi, *mahiḍâyo* à Girnar.

Il ne serait pas impossible de grossir le nombre des indications de ce genre; mais, ni la condition des monuments, ni la perfection des fac-similés ne permettrait d'arriver à une statistique complète. Je m'arrête ici et me résume.

Il est certain que l'orthographe de nos édits ne reflète pas toujours exactement la prononciation actuelle : inégale à cette tâche quand elle néglige de noter les consonnes doubles ou les voyelles longues, dépassant le but quand, à Girnar, elle maintient la voyelle longue, soit devant l'anusvâra, soit devant un groupe de consonnes, elle témoigne ailleurs, par exemple dans la notation des groupes où entre un *r*, d'une indifférence significative entre des expressions phoniques qui appartiennent à des périodes diverses du développement de la langue. Il est donc indubitable que cette orthographe obéit dans un certain nombre de cas à des influences savantes, historiques, comme on voudra les nommer. Comme les langues modernes, comme le sanskrit mixte des Gâthâs, elle est pénétrée de mots ou de manières d'écrire qui constituent autant de *tatsamas* graphiques, qui sont par conséquent un élément

artificiel et savant. On serait mal fondé à invoquer contre cette thèse l'ignorance des graveurs. Ils peuvent être responsables de certaines erreurs matérielles, de certaines inconséquences, non du système orthographique : ils l'appliquent, eux, mais, tout imparfait qu'il puisse être, il a dû être fondé par des gens éclairés et habiles. Aujourd'hui encore, c'est évidemment par la caste savante que se font les emprunts qui, pénétrant la langue populaire, de proche en proche s'étendent aux plus ignorants. Le principe, dans sa généralité, me paraît donc inattaquable, et les faits certains autorisent par eux-mêmes, sur la manière de considérer la langue de nos inscriptions, des conclusions importantes.

D'autres faits, comme ce qui concerne les groupes *st*, *sṭ*, *tp* à Girnar, laissent plus de place à la contradiction. Je me contenterais d'avoir rendu vraisemblable mon sentiment en ce qui les concerne. Je n'ai qu'une observation à ajouter. C'est très particulièrement à Girnar et à Kapur di Giri que se rencontrent ces écritures semi-historiques. Si mon interprétation s'en vérifie, elles apporteraient un sérieux appoint de force à la conclusion que préparent les faits incontestables.

Cette conclusion a un corollaire; elle implique que les différences dialectales entre les idiomes populaires que reflètent les versions diverses de nos inscriptions, sont moins tranchées que les apparences orthographiques n'induiraient à le penser d'abord; si certains caractères les séparent indu-

bitablement, ils sont en somme parvenus à des degrés à peu près équivalents de déformation phonétique; l'inégalité plus sensible qui frappe au premier aspect a sa source dans des partis-pris plus ou moins accidentels d'emprunts ou d'écriture, dans l'adoption plus ou moins large de *tatsamas*. Ce résultat est en lui-même et *a priori* si vraisemblable qu'il pourrait presque être invoqué en faveur des prémisses sur lesquelles j'ai essayé de l'établir. Il est assurément peu probable que, par son seul mouvement naturel, par son développement spontané, la même langue soit, dans le même temps, parvenue, dans des provinces voisines, à des degrés de détérioration, d'usure aussi inégaux que le supposerait la comparaison entre l'orthographe de Girnar et celle de Khâlsi, par exemple. Les vues que j'ai proposées écartent ou expliquent cette anomalie : à des inégalités inadmissibles du développement phonétique, elles substituent la notion très simple de systèmes orthographiques différents, parallèlement usités dans des régions différentes. Si, comme tout tend à le démontrer, l'époque à laquelle nos inscriptions appartiennent est encore pour l'écriture dans l'Inde un temps de tâtonnements et d'incertitudes, si elle est antérieure à la régularisation de l'orthographe et de la langue sanskrite, à la codification des prâkrits littéraires, l'existence parallèle de ces systèmes divergents, imparfaitement assis, s'explique d'elle-même. J'indiquerai tout à l'heure quelles circonstances en ont pu favoriser la répartition géo-

graphique telle que nous la fait apparaître le témoignage de nos monuments. Elles intéressent également la répartition des différences dialectales proprement dites.

Certaine, dans sa généralité, l'influence d'une orthographe savante sur l'aspect linguistique de nos monuments, ne se laisse pas mesurer dans le détail avec une précision absolue. Je ne citerai qu'un exemple; il suffira à faire saisir ma pensée. Girnar distingue entre I et ⊥, mais seulement à l'intérieur des thèmes; il conserve I partout où le sanskrit l'écrirait dans les thèmes, il n'écrit jamais que ⊥ dans les désinences, là même où a prévalu en sanskrit l'usage régulier de l'*ṇ* cérébral. J'avoue que, à côté de toutes les versions orientales qui ne connaissent que ⊥, cette pratique invariable est à mes yeux suspecte : je doute fort que la prononciation populaire du pays de Girnar ait exactement distingué les deux *n*. Mais je n'ai aucun moyen de porter ce doute à la certitude. Quoi qu'il en puisse être de ce fait et d'autres analogues, bien des divergences qui distinguent nos versions parallèles sont irréductibles à l'interprétation orthographique. Quelle qu'en soit l'importance dans sa sphère d'action légitime, elle laisse subsister une série de phénomènes qui constituent des caractéristiques dialectales. C'est un aspect de la question qui nous reste à considérer.

A cet égard, les monuments de Piyadasi se partagent clairement en deux groupes principaux. Dans l'un, pas d'*ṇ* cérébral ni d'*ñ* palatal, le *y* initial tombe, *l* est substitué à *r*, le nominatif masculin, et ordinairement le neutre, se fait en *e*, le locatif en *asi;* l'autre distingue l'*ṇ* cérébral et l'*ñ* palatal, conserve le *y* initial et l'*r*, fait en *o* le nominatif singulier des masculins en *a*, le locatif en *amhi* ou en *e*. Le premier comprend toutes les inscriptions, à l'exception de Girnar et de Kapur di Giri qui constituent à elles seules le second. Il est d'autant plus impossible de méconnaître ici une différence dialectale, que plusieurs des particularités qui signalent le premier groupe sont relevées par les grammairiens comme propres au dialecte mâgadhî : tels sont le nominatif en *e* et la substitution de *l* à *r*. Il est vrai que ce sont aussi les seuls traits de concordance; que, ni par ses omissions — absence de *ṇ*, de *ñ*, de *ç*, omission de *y* initial, — ni par certains usages, — maintien de *j*, de *ch*, etc., — le dialecte des inscriptions ne correspond au mâgadhî des grammairiens. Nous avons vu au contraire que l'usage du groupe *sṭ*, attribué par les grammairiens au mâgadhî, ne figure que dans l'orthographe de Girnar.

Dans les limites de ces deux groupes principaux, est-il possible de tracer des subdivisions, de distinguer des sous-dialectes? Entre Girnar et Kapur di Giri, en dehors des groupes *sṭ* et *st* d'une part, de l'emploi des trois sifflantes de l'autre, qui, à mon avis, ne doivent pas entrer en ligne de compte, je ne

vois guère à signaler, comme différences un peu générales, que le groupe *tp* de Girnar suivant moi, correspondant à une prononciation *pp*, qui est représenté à Kapur di Giri par *t;* le locatif du singulier qui est en *mhi,* plus rarement en *e* à Girnar, en *e* et jamais en *mhi* à Kapur di Giri; le génitif des thèmes en *in* qui se fait en *ino* à Girnar et qui, à Kapur di Giri, entre, par la formation *isa,* dans l'analogie de la déclinaison en *a*. Il convient d'ajouter que le groupe *hm* ou *mh* conservé à Girnar est inconnu à Kapur di Giri, où *bamhaṇa* est écrit *bramaṇa*, que la désinence en *vya* du participe futur passif, maintenue d'ordinaire à Girnar dans l'orthographe *viya*, est assimilée à Kapur di Giri en *va* (*vva*). Ajoutons quelques autres divergences, la 3e personne du pluriel en *are* qu'emploie Girnar, la substitution accidentelle de *y* pour *j* à Kapur di Giri. On ne saurait méconnaître que, si les deux séries d'inscriptions ne nous permettent pas de reconstituer deux dialectes nettement distincts, elles reflètent dans une certaine mesure des nuances dialectales différentes.

Je crois qu'il n'en est pas de même pour les versions qui appartiennent au premier groupe. Si l'on fait abstraction de l'emploi prétendu de *ç* et de *sh* à Khâlsi, sur lequel je vais avoir l'occasion de m'expliquer tout à l'heure, et qui n'a rien à voir ici, les seules différences appréciables portent sur l'*y* initial, sur l'emploi de *r*, sur le nominatif des neutres en *aṁ*. Khâlsi et les édits des colonnes gardent plus fréquemment que les autres le *y* initial;

mais, comme ils offrent parallèlement nombre d'exemples de sa suppression, et dans les mêmes mots, il est clair qu'il n'y a pas de conclusion linguistique à tirer de ce fait, d'autant moins que, dans les versions qui le suppriment avec le plus de régularité, à Jaugada, à Dhauli, il se trouve inversement des exemples de son maintien. Khâlsi fait dans certains cas en *aṁ*, et non en *e*, le nominatif des thèmes neutres en *a*; mais on y trouve aussi, en nombre plus considérable, des nominatifs en *e* de neutres ou de thèmes généralement employés comme neutres; d'autre part, Jaugada écrit à l'occasion *anusâsanaṁ*. Rûpnâth écrit *chavachare* et *ciraṭhitike*, *ârâdhave*, *pakare;* mais, en même temps, *sâtileke*, *apaladhiyena*, *ahâle;* et si la même inscription maintient le *y* initial, il ne faut pas oublier qu'elle est courte, qu'il ne s'agit que de trois exemples, et qu'enfin, devant sa concordance d'ailleurs parfaite avec les inscriptions d'allure mâgadhî, il est bien impossible de conclure d'un pareil détail à l'existence d'un dialecte particulier. Il est clair pourtant qu'il ne faut pas négliger les écarts sporadiques; ils ont une certaine signification qu'il convient de dégager. Le problème me paraît facile. Il se résoudra de lui-même quand nous aurons élucidé un point dont je crois que l'on a jusqu'ici mal jugé.

On a admis que chacune des versions des édits représente fidèlement le dialecte du pays dans lequel elle a été gravée. Je crois que c'est une erreur et que les déductions qu'on a appuyées sur cette base

sont tout à fait fragiles. Il serait *a priori* bien surprenant qu'un seul dialecte eût régné, sans rivalité et sans nuance, dans toute l'Inde du nord et du nord-est, de Khâlsi à Jaugada, en passant par Bairât et Rûpnâth. Notre scepticisme se fortifie de plusieurs raisons précises.

D'après ce système, on aurait, au temps d'Açoka, soit à Dhauli et à Jaugada, soit à Rûpnâth et à Allahabad, employé un dialecte faisant en *e* le nominatif des masculins en *a*, changeant l'*r* en *l*, ce que j'appellerai pour plus de brièveté le mâgadhî d'Açoka. Or l'inscription de Khandagiri, toute voisine de celles de Dhauli et de Jaugada, dont la date ne peut être fixée avec certitude, mais qui n'est certainement pas postérieure de plus d'un siècle aux monuments de Piyadasi, qui paraît émaner d'un souverain local, fait les nominatifs en *o*, les locatifs en *e*, conserve l'*r* étymologique, en un mot ne présente aucun des traits caractéristiques de ce dialecte; elle donne par conséquent à penser qu'il n'était pas celui de la région. Les inscriptions anciennes du stûpa de Bharhut, à mi-chemin entre Rûpnâth et Allahabad, contemporaines peut-être de Piyadasi, à coup sûr de peu postérieures, et qui sont certainement conçues dans une langue analogue à l'idiome local, ne présentent pas plus de trace de mâgadhisme. De même à Sanci. M. Cunningham y a découvert un fragment d'édit qu'il a rapporté à Piyadasi avec une vraisemblance qui équivaut vraiment à la certitude; or, si fruste qu'il soit, les nominatifs en *e*, des mots comme

cilathitike ne laissent aucun doute : il était écrit en mâgadhî. Mais toutes les inscriptions votives retrouvées dans les mêmes lieux, ou contemporaines ou au moins d'époque très voisine, s'accordent sans exception dans l'emploi d'un prâkrit exempt de mâgadhismes. Nous n'avons point ailleurs la bonne fortune de pouvoir contrôler par des monuments parallèles le témoignage apparent de ceux de Piyadasi. Ces faits sont assez significatifs : évidemment, l'emploi dans ses édits du dialecte mâgadhî ne prouve pas qu'il fût d'un emploi courant et vulgaire dans les lieux où ils ont été retrouvés. La conclusion que ces faits imposent se présente aisément à l'esprit. C'est dans le Magadha qu'était le centre de l'empire de Piyadasi; le mâgadhî devait être la langue de sa chancellerie; il est tout simple qu'il l'ait employée sur toute l'étendue de son domaine pour s'adresser à son peuple et plus spécialement à ses officiers, aux représentants de son pouvoir[1].

[1] Nous trouvons à l'autre extrémité de l'Inde, à Ceylan, un indice favorable à cette manière de voir. Si grandes que puissent être, dans le détail, les exagérations de la tradition singhalaise touchant les relations d'Açoka avec Tâmraparṇi, les témoignages mêmes de Piyadasi paraissent indiquer qu'il entretint avec la grande île lointaine certains rapports; qu'il les ait fait tourner au profit de la diffusion du buddhisme, son zèle, l'analogie des faits constatés ailleurs ne permettent pas d'en douter. Il est d'autant plus curieux de relever les traces qui ont été signalées à plusieurs reprises, de l'influence du dialecte mâgadhî sur la langue ancienne de Ceylan. Les plus vieilles inscriptions qui aient été trouvées dans l'île sont sans doute sensiblement postérieures au temps de Piyadasi. Cet intervalle permet d'expliquer les altérations qu'y a subies, dès les plus anciens monuments connus, la tradition

Mais alors, dira-t-on, comment se fait-il que les inscriptions de l'extrême nord-ouest et de la côte du Surâshṭra échappent à ce niveau commun? La question me paraît susceptible de deux explications qui se fortifient l'une l'autre. Il n'est, je pense, douteux pour personne que c'est dans le nord-ouest et dans l'ouest que s'est pour la première fois élaboré un système graphique approprié aux nécessités des langues hindoues; les inscriptions de Kapur di Giri, de Girnar témoignent en tout cas qu'il s'y était constitué un système orthographique particulier, avec sa tradition propre. C'était un fait que Piyadasi trouvait établi, dont il lui était difficile de ne pas tenir compte. On remarquera en second lieu que la répartition des deux orthographes ou, si l'on veut, des deux dialectes, dans l'usage de Piyadasi, coïncide pré-

mâgadhî; le fait même de son introduction, qu'il est malaisé de faire remonter à un autre auteur qu'à Piyadasi, n'en ressort que plus clairement de la persistance de certains traits. Je ne parle pas seulement des particularités grammaticales : locatif en *si*, nominatif en *e*, etc., qui ont été relevées par P. Goldschmidt (*Ind. Antiq.*, 1877, p. 318; cf. Rhys Davids dans *Ind. Antiq.*, 1872, p. 138, suiv.; Ed. Müller, *Ancient Inscript. of Ceylon*, p. 8, et les observations récentes de M. Kern, dans les *Bijdragen tot de Taal... kunde van Nederl. Indië*, IV, 10, p. 562). Deux faits paléographiques sont également caractéristiques : ce sont d'une part l'emprunt du signe 𑀰 *avant* sa limitation au *ç* palatal (voyez ci-dessous), et d'autre part, l'absence de l'*ñ* palatal, non employé dans l'écriture officielle de Piyadasi, et que nous voyons par exemple dans l'inscription de Kirinde (E. Müller, n° 57) exprimé par le complexe *ny*, dans *savanyutopete*. Il est donc bien probable que, à Ceylan comme dans les provinces de son empire, Piyadasi avait directement ou indirectement transporté les procédés propres à son orthographe mâgadhî.

cisément avec la distinction du domaine immédiat et des provinces simplement vassales que je crois avoir établie sur des arguments parfaitement indépendants, et à coup sûr en dehors de toute préoccupation des faits que nous considérons en ce moment. Il était tout naturel que Piyadasi s'accommodât à l'usage local des régions qui n'étaient reliées que d'une façon médiate à son empire et où devaient préexister des traditions qu'il pouvait être à la fois convenable et utile de respecter.

Certains indices instructifs se peuvent relever dans les inscriptions. Toutes les versions ne sont pas également conséquentes dans l'application des particularités orthographiques qui correspondent à des différences dialectales. Même à Dhauli et à Jaugada, où le *y* initial est le plus régulièrement supprimé, il est conservé à l'occasion : *ye*, J. dét. I, 4; *yâ*, Dh. IV, 17; *ye*, Dh. V, 20; dét. I, 8; à Khâlsi et sur les colonnes, le cas est bien plus fréquent; à Rûpnâth, le *y* est conservé dans les trois seuls mots pour lesquels la question se pût poser; à Bairât, nous avons côte à côte *aṁ* et *yaṁ*. C'est encore à Rûpnâth que nous trouvons dans deux ou trois mots l'*r* maintenu et non remplacé par *l*. En général, la distinction entre le masculin et le neutre est perdue dans le mâgadhî des inscriptions, les deux genres font également le nominatif en *e*. Cependant, à Khâlsi, il semble que nous ayons quelques nominatifs masculins en *o* (*sâtiyaputo*, II, 4; *kelalaputo*, ibid.; *so*, V, 14; cf. aussi *lâjâno*, II, 5),

et les neutres y font très souvent le nominatif en *aṁ*. On peut rendre compte de ces inconséquences de deux façons : elles résultent soit de l'influence de la langue savante, soit de l'action sporadique du dialecte local pénétrant le mâgadhî officiel. Je ne décide pas.

D'autres inégalités, celles que l'on rencontre à Kapur di Giri et à Girnar, sont en sens inverse. C'est ainsi que les nominatifs singuliers en *e* (*i*), soit pour des masculins, soit pour des neutres, sont fréquents dans l'une et l'autre version. Je citerai à Girnar : *prâdesike, yute, yârise, bhûtapurve, vaḍhite, târise, apaparisave, devânaṁpiye, sesṭe, kaṁme, dhaṁmacaraṇe, maṁgale, dasane, dâne, vipule, kaṁme, mûle;* à Kapur di Giri : *aṁtiyoke, si, athi, sakali, mate, turamaye, jive, bhutapurve, vaḍhite, tadiçe, dane, nice, darçane, ete, ye, kaṭavi, hati, yi, nici, vijite, ghaṭiti, mahalake, likhite;* à Kapur di Giri, plusieurs locatifs en *asi* (*mahanasasi*, I, 2; *yutasi*, V, 13; *orodhanasi*, VI, 14; *agarasi*, ibid.; *vinitasi*, ibid.; *bhaṭakasi*, IX, 19) tranchent sur la forme ordinaire qui est en *e*. Il est clair que ces formes accidentelles ne sauraient s'expliquer ici, ni par une influence savante, ni par une influence populaire; ce sont autant de mâgadhismes qui ne peuvent avoir d'autre source que l'influence du mâgadhî officiellement employé par le suzerain dans ses États.

En somme, les inscriptions de Piyadasi se partagent, au point de vue linguistique, en deux séries, dont l'une, celle du nord-ouest, accuse par certains traits, d'ailleurs secondaires, une sous-division dia-

lectale. L'autre doit représenter la langue officielle de la chancellerie royale. Elles nous mettent surtout en présence de deux systèmes orthographiques nettement tranchés : l'un plus voisin du parler populaire, l'autre plus occupé de se rapprocher des formes étymologiques et savantes. Ni l'un ni l'autre n'est définitivement réglementé; ni l'un ni l'autre n'échappe aux incertitudes individuelles, à certaines influences locales. La suite nous montrera, et c'est là ce qui donne à ces faits un intérêt véritable, que cet état de choses marque la première phase d'une évolution qui était destinée à se poursuivre en s'accusant davantage. Nous verrons, à l'époque suivante, le sanskrit mixte d'une part, d'autre part le prâkrit monumental, continuer parallèlement la tradition dont nous saisissons ici les manifestations les plus anciennes.

A plusieurs reprises, dans les observations qui précèdent, j'ai été amené à parler de « langue savante », d'« orthographe savante ». Ces expressions pourraient prêter à des malentendus que j'ai le devoir d'écarter. Après m'être expliqué sur la langue populaire, il reste à déterminer, d'après les indices dont nous disposons, quelle était la situation linguistique, au point de vue de cet autre facteur si important, sanskrit védique ou classique.

Les faits paléographiques tiennent ici la première place. Les uns sont communs aux deux écritures de Piyadasi; particuliers à l'une d'entre elles seulement.

L'alphabet du nord-ouest ne possède pas de signes spéciaux pour marquer les voyelles longues. Bien des langues sans doute se passent d'une pareille notation; mais le sanskrit ne se présente point à nous dans des conditions ordinaires. Langue en partie artificielle et savante, sortie achevée et à peu près immuable d'une longue préparation, il a eu une grammaire avant d'être écrit; il n'offre, dans son orthographe non plus que dans ses formes, aucune trace sensible d'un développement progressif. Il n'a pu être écrit, dès qu'il a commencé d'être écrit, que dans les conditions mêmes où il a continué à l'être. Une langue ainsi élaborée aurait du jour au lendemain imposé la distinction des voyelles longues à l'alphabet au moyen duquel on aurait prétendu la fixer; un alphabet qui n'est pas capable de marquer cette distinction n'a certainement pas servi à la noter.

J'en dirai autant d'un trait commun aux deux écritures. J'ai rappelé tout à l'heure que ni l'une ni l'autre n'expriment le redoublement des consonnes identiques ou homogènes. Or, dès que nous apparaît le sanskrit, il observe ce redoublement partout où il a étymologiquement sa place. On ne conçoit ni le sanskrit védique ni le sanskrit grammatical et classique écrit sans observer cette pratique. Mais, établie pour la langue savante, elle n'eût pas manqué de s'introduire dans l'orthographe populaire, ainsi que nous le verrons arriver pour les prâkrits de la littérature. On se demande même comment l'orthographe

de nos dialectes n'a pas, de son propre mouvement, adopté un usage si naturel. Je n'en vois pour ma part qu'une explication satisfaisante; c'est l'influence persistante de l'écriture ou des écritures sémitiques sur lesquelles ont été modelés les alphabets de Piyadasi. Il a fallu pour la vaincre un long effort; la suite montrera comment la pratique nouvelle est précisément un des traits qui caractérisent la constitution et l'avènement de la langue littéraire.

L'alphabet indien possède, lui, des signes particuliers pour les longues. Mais, si l'on songe qu'à Khâlsi, peut-être à Bairât et à Rûpnâth, l'*î* et l'*û* longs ne sont pas employés, que, dans les autres versions, les inexactitudes dans la notation des longues sont continuelles, on conclura, je pense, sans hésiter, que, à la date de nos inscriptions, il ne s'était point encore établi un idiome fixé, arrêté, comme le sanskrit; car il n'eût pas manqué de servir de régulateur et de modèle aux idiomes populaires, d'introduire dans leur orthographe la précision, l'unité et la conséquence qui y font défaut.

L'alphabet indien de Piyadasi n'a qu'un seul signe pour exprimer l'*r*, qu'il précède ou qu'il suive la consonne. Serait-ce possible s'il eût servi à noter le sanskrit? Or, précisément dans la période suivante, il développe à cet égard des ressources nouvelles. Dès les inscriptions de Nânâghât, nous trouvons établie la notation définitive de l'*r* consécutif[1], et, peu après,

[1] A Bharhut, comme plus tard à Nânâghât et ailleurs, l'*r* consécutif est transporté au bas de la consonne, soit sous sa forme zigza-

le même signe transposé au sommet de la consonne qu'il accompagne sert à exprimer l'*r* antécédent.

Nous pouvons affirmer aussi que le signe de la voyelle *ṛi* n'existe pas encore du temps d'Açoka. La raison en est simple; elle est indépendante de toute thèse personnelle. Il est clair pour tout le monde que le signe ɹ de la voyelle *ṛi*, dans la forme la plus ancienne sous laquelle il fait son apparition, est dérivé du signe consacré à marquer l'*r* consécutif ɹ; or, nous venons de voir que ce signe s'est développé seulement après le temps de Piyadasi.

Une autre lacune est plus significative encore: c'est l'absence de trois signes distincts correspondant aux trois sifflantes de l'orthographe savante. Je parle ici de l'alphabet indien seulement. Khâlsi nous permet de démontrer que l'insuffisance à cet égard est bien réelle, qu'elle n'est pas volontaire ni simplement apparente.

On se souvient que Khâlsi, à côté de l'*s* ordinaire, ᑯ, emploie une autre forme /|\. On a considéré cet *s* comme le *ç* palatal. La forme de cette lettre est en effet identique ou absolument analogue dans les inscriptions les plus anciennes où elle apparaisse, à Nâsik et à Girnar. Mais il faut s'entendre. Il n'est pas possible d'admettre que, à Khâlsi, le dialecte diffère entre les premiers édits et les derniers, et j'estime que les conclusions auxquelles je suis arrivé

guée ( ), comme dans *okraṁti*, soit sous la forme perpendiculaire, dans de *brahma*. (Cf. Cunningham, *Bharhut Stûpa*, inscript. n°s 76, 97, 89.)

dans l'Introduction sont inattaquables, que 𑀰, à Khâlsi, n'est ni plus ni moins qu'un doublet graphique de 𑀲. Les faits accessoires confirment mon sentiment. Le signe 𑀰 se retrouve dans l'édit de Bairât et dans les deux inscriptions de Râmnâth. Le premier n'en offre qu'un exemple unique, et c'est dans le mot *svarga* où l's palatal n'a rien à voir. Les inscriptions de Râmnâth sont malheureusement ou très défigurées ou très mal reproduites. Telles qu'elles nous sont données, elles ne se prêtent pas à une traduction ni à une interprétation même approximative; ce qu'on peut remarquer au moins, c'est que la première emploie uniquement le signe 𑀰, la seconde uniquement le signe 𑀲. C'est une forte raison de penser que les deux signes sont de simples équivalents. La démonstration s'achève par des faits empruntés à l'autre bout de l'Inde. M. Rhys Davids (*Ind. Antiq.*, 1872, p. 130) a le premier signalé dans les inscriptions les plus anciennes de Ceylan l'emploi parallèle de deux sifflantes 𑀲 et 𑀰; la seconde, bien clairement, n'est qu'une modification de l'𑀰 de Khâlsi ou de son prototype. Depuis, M. E. Müller (*Ancient inscript. of Ceylon*, nº I), en a publié où cet 𑀰 figure seul. Il a tiré des faits (p. 16) la seule conclusion raisonnable, celle que M. Rhys Davids avait d'abord dégagée très justement, à savoir, que les deux signes expriment indifféremment un seul et même son. Nous ne saurions conclure autrement au nord qu'au midi. L'éloignement des deux champs

d'expérience, l'absolue analogie des faits ne permettent pas de penser à une différenciation dialectale des deux sifflantes. La suite des faits paléographiques démontre que la forme /\ a été employée pour exprimer l'ç palatal, quand on a éprouvé le besoin de l'exprimer, c'est-à-dire d'écrire en sanskrit. A l'époque de Piyadasi, l'alphabet indien ne possédait pas encore de ç palatal; il n'avait donc pas encore été appliqué à la langue savante.

C'est ce que confirme indirectement un autre fait rigoureusement parallèle. A côté de d, l'inscription de Khâlsi, dans sa seconde moitié, emploie fréquemment une forme ḅ. M. Bühler (p. 26) la transcrit *sh* et m'approuve d'avoir reconnu sa parenté avec le *sh* cérébral de l'alphabet complété. Je crains qu'il n'y ait ici un malentendu. Je crois en effet que le ḅ de Nâsik et de Girnar (Rudradâman) est une dérivation de cet ḅ; mais je ne crois en aucune façon que cette dernière forme ait à Khâlsi la valeur cérébrale. Je n'oserais, à vrai dire, malgré la transcription *sh*, affirmer que tel soit le sentiment de M. Bühler; je ne saurais en tout cas m'y associer. Le signe n'apparaît que vers le xe édit, et ne devient tout à fait fréquent que dans les xie, xiie et xiiie; cependant la forme n'en est pas absolument inconnue dans les premiers, puisqu'il paraît au ive édit, l. 11. Sur plus de cent dix cas où M. Bühler lit *sh* à Khâlsi, il n'y en a que trente où l'on puisse attendre le *sh* cérébral. Dans ces conditions, et la transition entre les formes d et ḅ étant facile, les étapes en étant jalonnées

par plusieurs formes intermédiaires, soit à Khâlsi soit même ailleurs, il est absolument impossible de considérer le signe 𑀱 comme autre chose qu'une variante graphique de 𑀰. La parfaite indifférence avec laquelle les graveurs emploient l'un ou l'autre signe saute véritablement aux yeux. Seulement il s'est passé cette fois encore ce que nous avons constaté pour /|\ : on a dans la suite profité de ce dédoublement pour appliquer l'une des deux formes à la notation de l'*sh* cérébral; et elle s'est fixée dans cette fonction nouvelle. Mais le fait est postérieur au temps de nos inscriptions.

En résumé, ni l'alphabet du nord-ouest, ni l'alphabet indien n'avaient pu encore à cette époque être employés à écrire le sanskrit. L'alphabet indien, le seul des deux qui, dans la suite, ait été appliqué au sanskrit, nous apparaît précisément ici s'acheminant aux modifications qui l'ont préparé à ce rôle; nous ne savons aucune trace d'un alphabet différent qui ait pu servir avant lui à la notation du sanskrit. La conclusion est forcée : à l'époque de Piyadasi, le sanskrit n'avait point encore été écrit et, comme tous nos arguments s'appliquent également à la langue védique et religieuse, la conclusion n'est pas moins valable pour elle que pour le sanskrit proprement dit, pour la langue classique.

Entre ces deux idiomes, il y a cependant une différence grave à noter. L'élaboration du sanskrit classique n'a pu se produire qu'en vue d'un usage étendu et profane, en vue d'un usage écrit. Dire qu'il n'avait

pas été écrit, c'est dire qu'il n'existait pas encore, au moins sous sa forme achevée, définitive. Il n'en est pas de même pour la langue védique. Non seulement les monuments essentiels en pouvaient exister à l'état oral; mais ils avaient pu être, sous cette forme, l'objet d'une culture purement orale plus ou moins complète. Des indianistes éminents ont considéré et considèrent que la composition des prâtiçâkhyas n'implique pas l'usage de l'écriture. Je n'ai pas à m'étendre ici sur un sujet auquel nous ramèneront les conclusions du chapitre suivant. Ces indications n'ont d'autre but que de lever, en en expliquant les termes, une contradiction apparente entre ces deux thèses : d'une part, la condition paléographique de nos monuments prouve qu'on n'avait point encore écrit dans l'Inde, ni achevé d'élaborer l'idiome classique qui a pris par la suite un rôle si capital; d'autre part, l'orthographe des dialectes populaires que reflètent nos monuments révèle l'action plus ou moins latente, certaine cependant, d'une culture philologique antérieure. C'est uniquement à la tradition orale de la littérature religieuse, aux efforts de conservation et d'analyse phonétique dont elle avait été l'occasion, qu'il est possible et que, pour ma part, je propose, de faire remonter cette influence. On ne peut manquer de remarquer combien cette origine rend heureusement compte des caractères particuliers de l'action, inégale et indirecte, incomplète et accidentelle, que nous avons pu constater.

CHAPITRE CINQUIÈME.

LA LANGUE DES ÉDITS ET L'HISTOIRE LINGUISTIQUE DE L'INDE.

Il ne suffit pas de considérer isolément la langue de Piyadasi. Ses monuments ne sont que le premier anneau dans la chaîne des documents épigraphiques de l'Inde. Les faits qu'ils révèlent ne peuvent manquer d'éclairer la période suivante; nos aperçus, s'ils sont justes, ne peuvent manquer de trouver dans les faits ultérieurs une vérification plus ou moins directe. C'est cet ordre d'idées que je me propose d'envisager dans ce dernier chapitre.

I

CHRONOLOGIE DES INSCRIPTIONS.

La tâche la plus urgente est d'établir, aussi exactement que possible, le classement chronologique des monuments qui sont pour nous en cause. Je ne prétends pas examiner une fois de plus en détail les problèmes épineux que présente la chronologie de l'Inde dans la période qui s'étend d'Açoka aux rois de Valabhî; je prétends moins encore apporter ici un système entièrement personnel. Ces questions ont été étudiées par de si bons juges, on y a répondu en tant de manières, qu'il reste peu

de place pour des théories nouvelles. Je crois que les vraies solutions ont été déjà indiquées. Je voudrais simplement grouper des éléments dispersés, en faire ressortir la solidité, soit par la convenance avec laquelle les dates principales se lient en une trame ininterrompue, soit par l'appui que leur prêtent des considérations ou des rencontres accessoires.

Parmi les travaux qui ont fait le plus de lumière dans un sujet très obscur, le mémoire de M. Oldenberg, *Ueber die Datirung der ältesten indischen Münz- und Inschriftenreihen*[1], tient certainement la première place. Il suffit, je crois, de combiner ses conclusions avec certains résultats obtenus par les travaux de MM. Bühler, Bhagwânlâl Indrajî et Bhandarkar, je ne parle que des publications les plus récentes, pour obtenir une série chronologique dont les points d'attache principaux paraissent fermement établis.

Avec M. Oldenberg, je considère que l'ère Çaka part du sacre de Kanishka, que c'est de cette ère que sont datées les inscriptions de ce roi et de ses successeurs indo-scythes[2]. Avec lui, j'estime que l'ère des Guptas, adoptée par les rois de Valabhî, doit être calculée, conformément au témoignage catégorique d'Albirounî, de l'an 319 de J.-C., qu'il n'existe pas de raison suffisante pour ébranler une

[1] *Zeitschr. für Numismatik*, vol. VIII, p. 289 et suiv.

[2] Tel est aussi le sentiment de M. M. Müller, *India, what it can teach us*, p. 291.

des rares traditions positives que nous ayons la chance de posséder[1].

Ceci posé, il reste à déterminer la chronologie des Satrapes du Surâshṭra et des Andhrabhṛityas. Plusieurs synchronismes viennent ici à notre aide.

Une inscription de Nâsik, datée de la 19e année du règne de Vâsiṭhîputa Pulumâyi et émanant de sa mère, Gotamî Balasiri, désigne son père et prédécesseur, Gotamîputa Sâtakaṇi, comme le « destructeur de la race des Khakharâtas » (*khakharâtavaṁsaniravasesakara*)[2]. Nous trouvons parallèlement, toujours à Nâsik, une série[3] d'inscriptions émanant d'Usavadâta, gendre du « satrape Nahapâna, roi khaharâta », et même une dédicace d'un ministre, Ayama, de ce prince. C'est dans la personne de Nahapâna que Gotamîputa Sâtakaṇi dut détruire la dynastie des Khaharâtas ou Khakharâtas. En effet, les mêmes lieux nous ont conservé un document par lequel il y fait acte de souveraineté : il transporte à une communauté d'ascètes des champs qui proviennent d'Usavadâta, probablement le gendre même du souverain dépossédé.

[1] Relativement à l'ère des Guptas, je tiens à renvoyer expressément le lecteur à l'appendice A du travail de M. Bhandarkar, *Early hist. of the Dekkan*. De nouveaux arguments ont été mis au jour tout récemment. Ils ont rallié M. Bühler à cette opinion (Cf. Bühler, *Ueber eine Inschrift des Königs Dharasena IV von Valabhî*, dans les *Sitzungsber. der Wiener Akademie*, 1885, p. 13 et suiv. du tirage à part).

[2] *Arch. Surv. West. Ind.*, IV, 108.

[3] *Arch. Surv. West. Ind.*, p. 99 et suiv.

On peut voir dans un ingénieux article de M. Bühler[1] que les découvertes numismatiques de M. Bhagwânlâl Indrajî, rapprochées des indices épigraphiques, nous permettent de reconstituer dans la dynastie des Andhrabhṛityas la série suivante de souverains :

Gotamîputa Sâtakaṇi ayant régné au moins 24 ans;

Pulumâyi Vâsiṭhîputa ayant régné au moins 24 ans;

Mâḍharîputa Sirisena ayant régné au moins 8 ans;

Vâsiṭhîputa Caturapana Sâtakaṇi ayant régné au moins 13 ans;

Siriyaña Gotamîputa Sâtakaṇi ayant régné au moins 16 ans.

Il n'est pas certain, il est au moins probable, que la succession est immédiate entre le second, le troisième et le quatrième de ces princes.

Rudradâman, le roi satrape, dans la célèbre inscription de Girnar, assure qu'il a par deux fois vaincu Çâtakarṇi, le roi du Dekhan; il ne lui a épargné une destruction totale qu'en raison de leur proche parenté. Or, une inscription de Kaṇheri[2] nous a conservé la mémoire d'une reine, fille d'un roi kshatrapa dont le nom composé de deux syllabes commence par *ru*, et femme du roi Vâsiṣhṭhîputra

[1] *Ind. Antiq.*, 1883, p. 272 et suivantes. On verra par la suite que je ne saurais m'associer à certaines conclusions du savant auteur.

[2] *Arch. Surv. West. Ind.*, V, 78.

Çâtakarṇi. Que le Ru[dra], père de la reine, soit, ce qui paraît bien vraisemblable, ou ne soit pas le Rudradâman de Girnar, il demeure à peu près certain que le Çâtakarṇi dont ce prince fut le contemporain et le vainqueur est un des deux derniers du tableau ci-dessus. Forts des convenances paléographiques qui tendent à confirmer ces vraisemblances par elles-mêmes très pressantes, nous pouvons tenir pour démontré que Rudradâman appartient au même temps que Vâsiṭhîputa Sâtakaṇi ou Siriyaña Sâtakaṇi.

Le troisième synchronisme, avec une vérification indirecte du second, nous fournit une ressource précieuse pour fixer approximativement la date, non plus seulement relative, mais absolue, de ces personnages. Ptolémée, dans un passage bien connu, cite Tiastanes et Siri Polemaios comme souverains d'Ujjayinî et de Paithana. On a dès longtemps identifié les deux noms, le premier avec celui de Cashṭana, le second avec celui de Siri Pulumâyi. Or, Cashṭana est connu par les inscriptions comme le grand-père de Rudradâman; il est tout simple qu'il ait été le contemporain de Pulumâyi Vâsiṭhîputa, grand-père ou arrière-grand-père, en tout cas troisième ou quatrième prédécesseur, du Çâtakaṇi dont nous venons de voir que Rudradâman fut le contemporain et le vainqueur. Une remarque de M. Bhandarkar[1] donne à ces identifications un nouveau degré

[1] *Early hist. of the Dekkan*, p. 20.

de vraisemblance. Ptolémée nous informe que, tandis que la partie septentrionale de la côte ouest était gouvernée par Siri Polemaios, la partie méridionale l'était par Baleocouros. Or, on a découvert à Kolhapur une série de monnaies[1] où le nom de Viḷivâyakura, dont l'identité avec Baleocouros saute aux yeux, est associé à celui du Vasiṭhîputa et du Gotamîputa avec lesquels nous avons fait connaissance tout à l'heure.

L'idée que laissent naturellement les termes dans lesquels Ptolémée énumère ces souverains, Tiastanes, Siri Polemaios, Baleocouros, est qu'il parle de princes de son temps. Sans doute, la conclusion n'est pas forcée; il a pu puiser à des sources antérieures, et ses informations sur des régions aussi lointaines ne sont pas nécessairement à jour. Mais enfin, et jusqu'à preuve contraire, les présomptions sont certainement pour la solution la plus simple, celle qui fait régner les princes en question ou à l'époque même où écrit le géographe ou peu de temps auparavant. Ptolémée passe pour avoir composé son livre peu après l'an 150. Il y a donc lieu de penser, *a priori*, que Cashṭana et Pulumâyi Vâsiṭhîputa devaient être en possession du pouvoir entre 135 et 145 environ. Cette conclusion, admise par plusieurs savants[2], s'imposera avec bien plus de force encore si elle s'accorde avec les données chronologiques qu'il est

[1] Cf. Bhagwânlâl Indrajî dans *J. B. Br. R. As. Soc.*, XIII, 303 et suiv.

[2] Cf. Bhandarkar, *loc. cit.* Bhagvânlâl Indrajî, *art. cité*.

possible de recueillir directement dans l'Inde. Tel est précisément le cas.

M. Oldenberg[1] a très bien fait valoir les raisons qui ne permettent guère de ramener plus bas que le commencement du second siècle l'ère des rois kshatrapas du Guzerat, de cette dynastie dont les inscriptions nous autorisent à considérer Cashṭana comme le fondateur. Les arguments en vertu desquels il hésite à la faire coïncider avec l'ère çâka de 78 me paraissent moins convaincants. On connaît une monnaie kshatrapa portant, non pas seulement la date 300, mais la date 310[2]; la date 83 de l'ère gupta, c'est-à-dire (319 + 83 =) 402, est la plus ancienne qui soit attestée jusqu'ici, pour leurs successeurs, les Guptas, dans le Mâlava[3]; il est donc impossible de ramener plus bas que l'an 90 le commencement de leur ère. Comme il est certain, d'autre part, que les Kshatrapas ne sont pas les créateurs de l'ère qu'ils emploient, — on va voir qu'elle est déjà employée par Nahapâna, — il me semble que les vraisemblances les plus fortes nous engagent à admettre, avec MM. Bhagwânlâl et Bhandarkar, que c'est l'ère çâka de 78, l'ère de Kanishka, qu'ils appliquent.

Tout le monde est, je pense, aujourd'hui d'accord pour penser, avec MM. Oldenberg[4] et Bhagwân-

[1] *Mém. cité*, p. 315 et suiv.

[2] Bühler, dans Burgess, *Arch. Surv. West. Ind.*, p. 73.

[3] Cf. par exemple Thomas dans Burgess, *Arch. Surv. West. Ind.*, II, p. 20.

[4] *Loc. cit.*, p. 319 et suivantes.

lâl[1], que Nahapâna est dans le Guzerat le représentant de la famille des Kshaharâtas, vaincue par Gotamîputa Sâtakaṇi et immédiatement antérieure à cette dynastie des Kshatrapas Senas dont Cashṭana est le premier représentant.

Il suffit maintenant de rappeler les dates que nous fournissent quelques inscriptions; on sentira combien elles s'ajustent et se combinent heureusement avec les présomptions acquises.

D'après l'inscription de Girnar, Rudradâman était sur le trône en l'année 72 de son ère, que nous admettons être l'ère çâka. Des monnaies de son fils Rudrasiṁha portent les dates 102 à 117; il est probable que les premières remontent aux débuts de son règne[2]. Il est dès lors vraisemblable que le règne de son père Rudradâman ne doit pas avoir commencé longtemps avant l'année 150, date de la rupture de la chaussée de Girnar. Tous les indices annoncent pour son père Jayadâman un règne court, et Cashṭana, ayant fondé la dynastie, n'a pu arriver au pouvoir que dans l'âge de la maturité. Nous avons peu de chances de nous égarer en réservant pour ces deux règnes une période de 20 ou 22 ans; l'avènement au pouvoir des Senas se trouverait ainsi placé vers 128 ou 130 de notre ère.

Une inscription de Junnar[3] prouve que Nahapâna était encore roi en l'an 46 de l'ère qu'il employait;

[1] *Ind. Ant.*, 1878, p. 258, al.
[2] Bhagwânlâl Indrajî, dans le *J. B. B. R. A. S.*, XIII, p. 315.
[3] *Arch. Surv. West. Ind.*, IV, 103.

les inscriptions qui nous sont connues de son gendre Usavadâta, sont antérieures; elles portent les dates 40, 41, 42. Nous pouvons admettre que la destruction de son pouvoir par les Andhras tombe vers l'an 48 ou 50 de son ère. Quelle est cette ère? Si, par hypothèse, on admet l'ère de Kanishka, la date 125 à 128, à laquelle nous arrivons, concorde si exactement avec celle où nous sommes conduits d'autre part pour l'avènement de son vainqueur, que l'épreuve semble bien près d'être décisive. J'ajoute que, d'après une restitution que M. Bühler[1] estime « à peu près certaine », Usavadâta, le gendre de Nahapâna, dans une de ses inscriptions, se qualifie de Çaka. Il est donc probable que cette famille des Kshaharâtas tenait son pouvoir, à titre de satrapes vassaux, des Turushkas de la dynastie de Kanishka; il serait parfaitement naturel qu'elle eût employé l'ère adoptée par ses suzerains. Après elle, la famille des Senas aurait simplement suivi les traditions de sa chancellerie, comme firent plus tard les rois de Valabhî en succédant aux Guptas. Le nom de Çâlivâhana par lequel cette ère a été désignée dans la suite paraît être un souvenir du procédé semblable par lequel les souverains du Dekhan se sont, de leur côté, approprié l'ère fondée au nord par le roi Çaka.

Du même coup se trouvent placés à leur rang chronologique les membres de la dynastie Andhra

[1] *Arch. Surv. West. Ind.*, IV, 101.

qui nous intéressent particulièrement ici; j'ai rappelé leurs noms tout à l'heure.

Si nous admettons la date de 126 pour la victoire de Gotamîputa Sàtakaṇi sur Nahapâna, une inscription du vainqueur[1] prouve d'autre part que l'événement doit être antérieur à la 14e année de son règne, puisqu'il envoie des ordres datés de cette année au représentant de son pouvoir à Nâsik. Divers monuments épigraphiques témoignent qu'il régna au moins 24 ans; nous obtenons ainsi l'année 126 + 11, soit 137 pour la fin de son règne et l'avènement de son successeur Vàsiṭhìputa Pulumàyi. Le gouvernement de ce prince ayant duré au moins 24 ans, celui de Mâḍharîputa Sirisena, au moins 8, celui de Vâsiṭhîputa Sâtakaṇi au moins 13, nous arrivons, pour la fin de ce dernier règne, au moins à la date 137 + 24 + 8 + 13, soit 182. Rudradâman le Kshatrapa ayant cessé de régner avant 180, il s'ensuit que c'est de Vâsiṭhîputa Sâtakaṇi et non de son successeur qu'il est certainement question dans l'inscription de Girnar.

On voit comme toutes les données s'harmonisent. La vérification capitale, à mes yeux, réside dans l'accord que ce système établit sans effort avec les présomptions que devait éveiller la mention que fait Ptolémée de Cashṭana et de Pulumâyi. Ce serait, nous l'avons vu, vers les années 135 à 145 que cette mention, en dehors de toute idée préconçue,

[1] *Arch. Surv. West. Ind.*, IV, 185.

de tout renseignement indigène, devrait, *a priori*, faire placer le règne de ces personnages; nos déductions, fondées sur des indications absolument indépendantes, rapportent le premier aux années 130 à 140 ou 145, le second aux années 137 à 161. En présence d'un résultat si frappant, il me semble malaisé de ne pas reconnaître ce qu'il y a d'artificiel et de subtil dans les suppositions par lesquelles on a cherché à infirmer l'induction que suggère d'abord le texte du géographe.

Où je m'associe, en revanche, entièrement au sentiment de M. Bühler, c'est dans la critique qu'il oppose aux tentatives hasardeuses qu'on a risquées pour reconstituer la chronologie antérieure des Andhrabhṛityas. Leurs contradictions, et surtout les données positives que fournissent les monuments, montrent le peu de confiance que méritent[1] les listes des purâṇas.

Plus cette époque est encore enveloppée d'obscurité, plus les moyens d'en jalonner le développement historique sont rares, et plus il importe de nous attacher fortement aux points de repère que nous pouvons déterminer, à mon avis, avec confiance. Je les rappelle.

1° L'ère çâka de 78 est l'ère fondée par Kanishka; c'est d'après elle que sont datés ses monuments et ceux de ses successeurs, dont les derniers vont se perdre dans les ténèbres qui entourent les commencements de la dynastie des Guptas en 319;

[1] *Arch. Surv.*, V, p. 72.

2° C'est dans la même ère que sont datées les inscriptions et les monnaies, d'une part de Nahapâna le Kshaharâta, d'autre part, des Kshatrapas Senas du Guzerat; les monuments connus du premier appartiennent aux années 118 à 124, et la domination des seconds s'étend de l'an 130 environ à la fin du IVe siècle; la grande inscription de Rudradâman à Girnar date du troisième quart du second siècle de notre ère;

3° Les cinq rois Andhrabhṛityas dont j'ai rappelé les noms et dont les monuments d'ordres divers nous permettent d'établir la succession, depuis Gotamîputa Sâtakaṇi jusqu'à Siriyañá Sàtakaṇi, remplissent par leurs règnes la plus grande partie du second siècle.

Ces conclusions nous mettent en état de dater plusieurs monuments épigraphiques qui sont certainement des plus décisifs pour l'histoire linguistique de l'Inde. Il serait désirable de pouvoir faire plus, d'arriver, soit pour la période précédente qui sépare les inscriptions d'Açoka de celles de Kanishka, soit pour les temps qui suivent, à une égale précision. Malheureusement, les éléments nous font défaut pour des déductions analogues; nous sommes en général réduits à des indices empruntés à la paléographie; il est prudent de ne leur accorder qu'une confiance limitée. Je dois ajouter que, pour la question principale qui nous préoccupe, cette incertitude ne paraît pas, fort heureusement, avoir de conséquences graves.

Il est un ordre de monuments dont je n'ai que peu de chose à dire, ce sont les monnaies. M. de Sallet[1] a soumis les problèmes qui s'y rattachent à un examen aussi complet que pénétrant. Je doute que les lignes principales de ses conclusions puissent être sérieusement dérangées par les recherches ultérieures. Je ne crois pas, en tout cas, que les incertitudes qui restent ou les erreurs qu'il y aurait lieu de rectifier compromettent à aucun degré les indications que l'étude philologique peut emprunter aux légendes des monnaies.

Il serait plus essentiel, mais il est plus malaisé, d'être fixé avec certitude sur la date relative et la suite de toutes les inscriptions qui appartiennent à la même période.

A côté de celles qui portent les noms de Kanishka, de Huvishka, de Vâsudeva, dont les dates, à mon avis, se réfèrent avec certitude à l'ère çâka, il en est d'autres que des indices variés rattachent plus ou moins étroitement à la même série, sans qu'il soit démontré, ni même probable, qu'elles emploient la même ère. Je parle surtout de deux inscriptions en caractères indo-bactriens, celle de Taxila[2], datée de l'an 78 et du règne du grand roi Moga, et celle de Takhtibahi[3], datée de l'an 103 et de la 26e année

[1] *Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien.* Cf. aussi maintenant Gardner et R. S. Poole, *Coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India in the British Museum.*

[2] Cf. Dowson, dans *J. R. As. Soc.*, XX. 221 et suiv.

[3] Dowson, *J. R. As. Soc.*, new ser., VII, p. 376.

d'un roi dont le nom n'est rien moins que distinct. On a cru y reconnaître le Gondophares ou Yndopherres des monnaies et de la légende. Si on admet cette identification et, d'autre part, l'assimilation qui a été proposée du roi Moga avec le roi Mauas des monnaies, il y a, au point de vue numismatique[1], des difficultés sérieuses à prendre, pour calculer ces deux dates, le point de départ de l'an 78. Ce qui est en tout cas certain, c'est que ces monuments appartiennent à peu près à la même période que ceux des rois Turushkas; l'étude des uns et des autres ne doit pas être séparée.

Quant à ces deux inscriptions de Mathurâ[2] (nos 8 et 9 de Dowson) qui sont datées l'une de l'an 135, l'autre de l'an 280, je ne vois aucune raison déterminante pour les disputer à la série de l'ère çâka.

Un certain nombre d'épigraphes, à défaut de dates, portent des noms qui permettent d'en déterminer l'âge avec quelque précision. Telles sont les courtes dédicaces de Daçaratha, le petit-fils d'Açoka, telle l'inscription de Bharhut, gravée « sous la domination des Çuṅgas »[3]. A la même catégorie appartiennent quelques textes du plus haut prix; je veux parler des inscriptions de Nânâghât. Elles se rattachent à la plus ancienne des inscriptions royales de Nâsik[4], celle qui porte le nom du roi Kaṇha

[1] Cf. Sallet, *op. cit.*, p. 48, 51, 157.

[2] Cf. Dowson, *J. R. As. Soc.*, new ser., V, p. 182 et suiv.

[3] Cf. Hultzsch, *Ind. Antiq.*, 1885, p. 138.

[4] Bühler, *Arch. Surv. West. Ind.*, IV, 98, n° 1.

(Krishṇa), de la famille des Sâtavâhanas. Je puis renvoyer au savant mémoire que M. Bühler a consacré à ces inscriptions et à leur date[1]. On voit par ce qui précède que je n'en saurais accepter toutes les conclusions. J'admets au moins que ces monuments appartiennent aux commencements de la dynastie des Andhrabhṛityas ou Sâtavâhanas. J'estime qu'il serait périlleux d'accepter les témoignages discordants des purâṇas comme une base solide pour calculer le temps écoulé entre les rois de Nânâghât et la série de souverains qui nous ont laissé à Nâsik des documents authentiques. Encore ne faut-il pas repousser trop légèrement ces traditions confuses. M. Bühler a peut-être été entraîné à se montrer d'autant plus sévère pour elles qu'elles s'accordent mal avec la date, à mon avis trop ancienne, qu'il revendique pour Gotamîputa Sâtakaṇi et pour ses successeurs. Restent les indications paléographiques. M. Bühler estime qu'elles ne permettent pas de supposer entre les inscriptions de Nânâghât et celles de Gotamîputa Sâtakaṇi à Nâsik un espace de plus d'un siècle. L'autorité de M. Bühler en ces matières est trop considérable pour que je me risque à discuter son sentiment. Je dois seulement avouer que, si un intervalle d'une centaine d'années ne lui paraît pas improbable entre les caractères d'Açoka et ceux de Nânâghât, j'ai peine à comprendre comment il peut être certain qu'entre les graveurs de Nânâghât et

[1] *Arch. Surv. West. Ind.*, V, 59 et suiv.

ceux de Nâsik il ne s'est pas écoulé 200 ans ou même plus. La vérité est que, tout au moins pour cette période, nous manquons d'une échelle du développement paléographique graduée par des documents irrécusables. Au demeurant, et si fâcheuses que soient ces incertitudes, je n'entreprends pas de reconstituer l'histoire des Andhrabhṛityas; pour le but que j'ai en vue, c'est assez de retenir que les inscriptions de Nânâghât se placent certainement dans la période intermédiaire entre Açoka et Gotamîputa Sâtakaṇi, qu'elles sont d'au moins un siècle antérieures à ce dernier.

Pour les autres monuments de la même période, nous sommes obligés de nous contenter de conclusions analogues, quoique plus vagues encore. Heureusement, et si désirable qu'il pût être à bien des égards de déterminer l'âge exact de chaque texte, ces conclusions nous suffisent ici. Il est, je pense, bien peu de cas où nous ne soyons en état d'affirmer si telle inscription est antérieure ou non à cette ligne de démarcation que marque l'époque de Rudradâman le Kshatrapa et de son contemporain Sâtakaṇi l'Andhrabhṛitya. A la période qui d'Açoka descend jusqu'à ces souverains appartiennent et l'édit de Khandagiri et les inscriptions de Râmnâth[1], l'inscription de Kaṅgra[2], aussi bien que celle de Riwa[3], et plusieurs des épigraphes retrouvées tant dans les grottes de la

[1] Cunningham, *Corpus*. Cf., *Ind. Ant.*, 1873, p. 245-246.

[2] *J. R. As. Soc.*, XX, 254.

[3] *Ind. Antiq.*, 1880, 120.

côte ouest que dans les ruines de Sanci[1], de Bharhut[2], d'Amravati[3]. A la prendre dans le sens très large que j'ai dit, la date de ces textes ne prête à aucun dissentiment sérieux.

Il est regrettable que nous soyons plus mal partagés encore pour la période suivante; je veux parler des 250 années qui s'étendent du commencement du IIIe au milieu du Ve siècle de notre ère. Notre dénûment est ici presque complet. La suite, en mettant en lumière l'importance linguistique de cette époque, fera sentir combien il est regrettable. C'est à peine si l'on y peut faire rentrer l'inscription de Banavâsi[4] ou celles du stûpa de Jaggayapeṭṭa[5]; elles suivent de si près le temps de Siriyaña Sâtakaṇi qu'elles appartiennent encore au groupe précédent. Vers la fin du IVe siècle, s'ouvre la série des inscriptions des Guptas, par celle d'Allahabad, gravée en l'honneur de Samudragupta, par les dédicaces d'Udayagiri et de Sanci[6], contemporaines de son successeur Candragupta[7], et datées de l'an 82 et 93 de l'ère, soit 401 et 412; elles continuent par

[1] Cunningham, *Buddhist Stûpas.*

[2] Cunningham, *The Bharhut Stûpa*, et Hörnle, *Ind. Ant.*, 1881, 118, 255; 1882, 25; Hultzsch, *Zeitschr. D. Morg. Ges.*, XL, p. 70.

[3] *Arch. Surv. of Southern India.* Burgess, *Notes on the Amravati Stûpa.*

[4] Burgess et Bhagwânlâl, *Inscript. of the Rock-cut Temples*, p. 100.

[5] *Ind. Ant.*, 1882, p. 256 et suiv. Burgess, *Amravati Stûpa*, p. 55.

[6] Prinsep, I, 233.

[7] Prinsep, I, p. 246-247.

les inscriptions de Skandagupta à Girnar (138, c'est-à-dire 457) et d'autres plus récentes[1]. A partir de ce moment, la série des monuments se prolonge en spécimens assez nombreux[2].

Mais, entre le commencement du IIIe siècle et les premières années du Ve, je ne connais aucune inscription datée avec certitude. Celles même que les caractères paléographiques placent avec vraisemblance dans cet intervalle sont, autant que je puis savoir, d'une grande rareté. Parmi les nombreuses dédicaces des grottes de l'ouest, il en est bien peu qui paraissent y appartenir[3].

[1] Inscription de Skandagupta à Kuhaon (142) (Prinsep, I, 250), à Indor (146) (*J. As. Soc. of Beng.*, 1874, p. 363), inscription du pilier de Bhitari, appartenant au successeur de Skandagupta (Prinsep, *loc. cit.*, p. 240), du pilier d'Eran, sous Budhagupta (165) (Prinsep, p. 248); les inscriptions de Toramâṇa à Eran et à Gwalior. Sur d'autres inscriptions des Guptas, en partie antérieures, voir les indications empruntées à une lettre du général Cunningham par M. Thomas, dans l'*Arch. Surv. West. Ind.*, IV, p. 21, note. Je pourrais citer encore l'inscription Jaina, datée de l'an 186 des Guptas, dont M. Hultzsch a donné une transcription et une traduction revisées (*Ind. Ant.*, 1882, p. 309).

[2] Je rappelle simplement à titre d'exemple les plaques du Gurjara Dadda (458) (Dowson, dans *J. R. As. Soc.*, new ser., I, 248 et suiv.; et Fleet, *Ind. Ant.*, 1884, p. 81, 115); l'inscription d'Umetâ, etc. Les plaques de Jayabhaṭa (*Ind. Ant.*, 1876, p. 109 et suiv.) seraient antérieures (429), si M. Bühler avait raison d'admettre qu'elles se réfèrent à l'ère de Vikramâditya. Mais cette conjecture me paraît bien improbable.

[3] Les nos 7-10 de Kuḍa (*Arch. Surv. West. Ind.*, IV, 85-86) me semblent plutôt un peu postérieurs. Je citerai cependant le n° 1 de Kanheri que M. Bühler date du IVe ou Ve siècle. L'inscription est bien courte, bien obscure. La date en a pourtant à nos yeux un intérêt que la suite fera comprendre.

Il nous faut écarter les plus anciens monuments attribués à la dynastie des Gaṅgas[1]; les connaisseurs les plus expérimentés de l'épigraphie de l'Inde méridionale les ont déclarés apocryphes[2]. Nous sommes réduits à quelques documents qui émanent des rois de Veṅgi.

Le premier en date paraît être la donation du roi Vijayanandivarman[3], que M. Burnell et après lui M. Fleet rapportent au IVe siècle. L'un et l'autre attribuaient au même règne une donation du « yuvamahârâja » Vijayabuddhavarman contenue dans les papiers de sir W. Elliot. Elle a été publiée depuis par M. Fleet[4]. Il semble bien que le nom, qui les avait trompés d'abord, est en réalité « Vijayakhandavarman »; diverses circonstances écartent l'idée d'une liaison étroite entre l'auteur de cette inscription et

[1] Je veux parler de la donation du roi Cera Arivarman datée de çâka 169, citée par M. Eggeling (*Ind. Ant.*, 1874, p. 152), et publiée par M. Fleet (*Ind. Ant.*, 1879, p. 212), et de l'inscription publiée par M. Rice (*Ind. Ant.*, 1878, p. 168) et rapportée par lui à l'an 350 de notre ère. Il faut ajouter les plaques de Merkara (*Ind. Ant.*, 1872, p. 360), pour lesquelles le chiffre 388 calculé dans l'ère çâka donnait la date de 466.

[2] Burnell, *S. I. P.*, p. 34. Fleet, dans *Ind. Ant.*, 1883, p. 111 et suiv.

[3] *Ind. Ant.*, 1876, p. 175. M. Foulkes a publié une donation d'un Nandivarman qu'il croit être le même prince (*Ind. Ant.*, 1879, p. 167). Les divergences nombreuses qui existent dans la généalogie rendent à mes yeux cette attribution inadmissible. Et si l'inscription n'est pas apocryphe, comme le pense M. Fleet (*Ind. Ant.*, 1880, p. 101, note), elle doit émaner d'un homonyme postérieur à ce premier Nandivarman.

[4] *Ind. Ant.*, 1880, p. 100.

l'auteur de la précédente[1]. Elle n'en est pas moins une des plus anciennes de la dynastie des Pallavas; elle date soit de la fin du IVe siècle, soit du commencement du Ve. La langue dans laquelle elle est conçue en fait un monument du plus haut intérêt. J'y reviendrai tout à l'heure. Elle est ou contemporaine ou d'assez peu antérieure aux donations de Vishṇugopavarman[2], de son frère Siṁhavarman[3], d'Ativarman[4], que l'on attribue au Ve siècle. Mais, je l'ai dit déjà, à partir de ce moment, la moisson de monuments redevient assez ample pour qu'il soit inutile d'entreprendre des énumérations qui infailliblement seraient incomplètes; je n'insiste ni sur les plaques des premiers Kadambas[5], ni sur celles des premiers Gurjaras, Dadda[6] ou Jayabhaṭa[7]. Elles nous transportent dans une période trop moderne pour intéresser les questions de formation et d'origine qui nous préoccupent seules en ce moment.

Ce sont les dates connues des monuments qui vont nous mettre en état de proposer, pour la chronologie de l'histoire linguistique, des conclusions

[1] Fleet, *loc. laud.*

[2] Fleet, *Ind. Ant.*, 1876, p. 50.

[3] Fleet, *Ind. Ant.*, 1876, p. 154.

[4] *Ind. Ant.*, 1880, p. 102.

[5] *Ind. Ant.*, 1877, p. 22; 1878, p. 34.

[6] Dowson. *J. R. As. Soc.*, new ser., I, 248. Bhâṇḍârkar, *J. B. Br. R. As. Soc.*, X, p. 19.

[7] Inscriptions de Kâvi, Bühler, *Ind. Ant.*, 1876, p. 109; d'Umetâ, *ibid.*, 1878, p. 61.

précises. L'exposé sommaire qui précède était donc indispensable. Par la langue, ou plus exactement par la grammaire et par l'orthographe, les types épigraphiques, dans la période qui nous occupe, se divisent en deux séries. Les deux courants se mêlent et se confondent sans cesse; nous sommes néanmoins forcés de les suivre séparément. Des deux paragraphes suivants, le premier sera consacré au sanskrit mixte et au sanskrit classique, le second au prâkrit monumental et aux prâkrits littéraires; je commencerai par rappeler les faits caractéristiques que fournit l'épigraphie, j'examinerai ensuite les questions générales qui s'y rattachent.

II

SANSKRIT MIXTE ET SANSKRIT CLASSIQUE.

C'est dans les monuments du dernier Kshaharâta, Nahapâna, et dans ceux des premiers Andhrabhṛityas, qu'est le nœud des questions qui nous intéressent. Ces monuments sont, suivant moi, sûrement datés. Pour ceux-là même qui ne partageraient pas ce sentiment, leur importance n'en est pas moins capitale. Un écart de 50 ou 100 ans est, dans le sujet, de peu de conséquence. Il ne peut, en tous cas, y avoir aucune contestation sur un point, c'est que tous ces textes sont sensiblement contemporains. Ils offrent cependant, du point de vue de la langue, des différences caractéristiques.

On a relevé à Nâsik, à Kârli et à Junnar sept

inscriptions[1] datées du règne de Nahapâna; non seulement elles sont toutes du même temps, toutes émanent, à l'exception de la dernière, d'un même auteur, Usavadâta, gendre de Nahapâna. De ces inscriptions, l'une, n° 5 de Nâsik, paraît au premier abord conçue en sanskrit grammatical, orthographié à la manière classique. A y regarder de près, on y constate plus d'une irrégularité, la transgression de certaines règles du sandhi, des orthographes prâkritisantes[2] comme *dvâtriçatnâligera°*, *leṇaṁ*, *poḍhiyo*, *bhaṭârkânâtiya°*, *varshâratuṁ*, *utamabhadraṁ*, etc. Très rares au début, ces particularités se multiplient vers la fin de l'inscription. Une autre (Nâsik 6A) est au contraire toute prâkrite par les désinences; les consonnes homogènes n'y sont pas redoublées; l'*r* est conservé après une consonne (*kshatrapa*), mais assimilé quand il la précède (*savaṇa*); elle distingue trois sifflantes, mais à côté de *çata*, nous y lisons *sata* et même *panarasa* = *pañcadaça;* à côté des assimilations ordinaires du prâkrit, le groupe *ksha* y est maintenu; nous y trouvons *netyaka* = skrt *naityaka*. Il n'en est guère autrement dans le n° 7 de Nâsik; il écrit *kuçana* et *kusana*, *çreṇîsu* à côté de *Ushavadâta*[3], *kârshâpaṇa* et *kâhâpaṇa*, *sata* et *çata*, ce qui ne l'empêche pas d'employer la voyelle *ṛi* dans *kṛita*.

[1] Cf. *Arch. Surv. West. Ind.*, IV, p. 99 et suiv.

[2] Hörnle, dans *Ind. Ant.*, 1883, p. 27 et suiv.

[3] *Ushavadâta* même pourrait bien contenir une confusion entre les sifflantes. Le *v*, qui est presque constant, ne me paraît pas se prêter à la transcription *Ṛishabhadatta* de M. Bühler. C'est, si je ne me trompe, *Utsavadatta* qu'il faut entendre.

Ailleurs, n° 19 de Kârli, règne le prâkrit pur, à part les orthographes *brâhmaṇa* et *bhâryâ;* le fait est d'autant plus frappant que la formule employée est l'exacte contre-partie de la formule sanskrite du premier monument cité. Il en est de même à Nâsik, aux n°s 8-9, sauf les orthographes *putra*, *kshatrapa* et *kshaharâta*, à côté de *Dakhamitâ* = *Dakshamitrâ*. Enfin, au n° 11 de Junnar, le *ksha* cède la place à *kh*, ce qui n'empêche que l'on n'écrive *amâtya* et non *amaca*, à côté de *sâmi* pour *svâmi*, et même de *maṭapa* = *maṇḍapa*. Je ne puis me dispenser de citer encore le n° 10 de Nâsik qui, sans pouvoir être daté avec précision, est indubitablement contemporain. Cette fois, les désinences, le génitif masculin en *asya*, ont l'aspect sanskrit; nous y relevons même le génitif *-varmanaḥ* à côté de *varmasya;* d'une façon générale, l'orthographe est sanskrite, et pourtant nous y lisons *gimhapakhe*, *cothe* (=*catuthe*), *vishṇudatâyâ*, *gilânabheshaja*. C'est exactement la contre-partie des inscriptions précédentes, qui écrivent *kshatrapa* et notent le génitif en *asa*.

Ce mélange capricieux et inégal de formes classiques et populaires n'est pas un fait nouveau; dans la littérature des Buddhistes du nord, il a un nom : c'est le « dialecte des Gâthâs. » Aujourd'hui que cette même façon d'écrire a été retrouvée non pas seulement dans des écrits religieux en prose, mais dans des traités profanes[1], que nous la retrouvons

[1] Le manuscrit de Bashkhali dont nous devrons la publication à M. Hörnle.

dans les textes épigraphiques, cette dénomination est devenue aussi inexacte qu'elle est incommode. Je propose de la remplacer par celle de « sanskrit mixte » ; elle sera, j'espère, justifiée par la suite de ces observations.

Les mêmes grottes conservent le souvenir des Andhrabhṛityas contemporains ou successeurs immédiats de Nahapâna, Gotamîputa Sâtakaṇi et ses descendants[1]. En général (Nâsik, 11 A, 11 B, 12, 13, 14, 15, 16, 22; Kârli, 20, 21; Kanheri, 4, 14, 15), ils s'expriment en pur prâkrit, non sans certaines inégalités de détail (*svâmi* à côté de °*sâmiyehi*, Nâs. 11 A, 15; *Pulumâyi*, Nâs. 13, à côté de *Pulumâvi*, Nâs. 15, et de *Pulumâï*, Nâs. 12, etc.). C'est dire que les assimilations sont partout pratiquées, quoique les consonnes ne soient jamais écrites doubles. Cela n'empêche pas que tout à coup, à Kârli (n° 22) nous ne trouvions une donation du règne de Vâsiṭhîputa Pulumâyi, qui écrit *siddhaṁ* à la manière classique; qui, à côté de nombreux génitifs en *asa*, écrit *puttasya*, *sovasakasya*, *vâthavasya*, et, à côté de *niṭhito*, *hitasughasth(i)taye;* elle réunit ainsi dans le même mot des formes qui ne se trouvent déjà plus du temps de Piyadasi et d'autres qui sont encore rares au IIe siècle de notre ère, époque à laquelle elle appartient! D'autre part, à Kanheri (n° 11)[2], une dédicace du règne de Vâsishṭhîputra Çâtakarṇi, le gendre du roi satrape Rudradâman, est conçue

[1] *Arch. Surv. West. Ind.*, p. 104 et suiv.
[2] *Arch. Surv. West. Ind.*, V, p. 78.

en pur sanskrit, sauf une irrégularité unique : *Sâtakarṇisya*.

Ces faits sont-ils, je ne puis pas dire isolés, mais circonscrits dans une région étroite? En aucune façon. Il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur les monuments des rois Turushkas, de Kanishka et de sa dynastie, monuments qui sont ou exactement contemporains de ceux que l'on vient de rappeler ou de bien peu antérieurs. L'inscription de Suë Vihar[1] est datée de l'an onze de Kanishka. Elle est, si l'on veut, rédigée en sanskrit, mais en un sanskrit que défigurent gravement des orthographes telles que *bhichusya*, *aṭhavi(ṁ)çe*, *nagadatasya*, *saṁkhakaṭisya*(?), *yaṭhiṁ*, *yaṭhipratiṭhanaṁ*, etc. En l'an 18 du même règne, la pierre de Manikyâla[2], si imparfaite qu'en soit encore l'intelligence, laisse clairement reconnaître, à côté du maintien des trois sifflantes et des groupes où entre un *r*, nombre de formes prâkrites, comme °*budhisa*, la désinence *ae*, *maharajasa*, *vespaçisa*, *chatrapasa*, etc. Mathurâ possède, de l'an 28[3], un fragment en sanskrit correct. De même pour le temps de Huvishka. A Mathurâ

[1] Hörnle, *Ind. Ant.*, X, 324 et suiv. Le Paṇḍit Bhagwânlâl Indrajî a soumis ce document a une revision indépendante (*Ind. Ant.*, 1882, p. 128); souvent il s'est rencontré avec M. Hörnle. Dans les cas où il y a divergence, excepté dans certains passages douteux où la vérité me paraît être encore à découvrir, j'estime que c'est M. Hörnle qui a vu juste.

[2] Dowson, *J. R. As. Soc.*, XX, p. 250.

[3] Growse, *Ind. Ant.*, 1877, p. 216 et suiv.; Dowson, *J. R. As. Soc.* new ser., V. 182 et suiv. (d'après Cunningham).

(Growse, 2, 11; Dowson, 1, 2, 5, 7), la langue des dédicaces est classique; encore offrent-elles le génitif *bhikshusya* et la locution *asya* (ou *etasya*) *pûrvâye*. Sur le vase de Wardak, en l'an 51, paraissent des formes aussi altérées que *thuvamhi* (= *stûpe*), *bhagae*, *arogadachinae*, pour ne parler que de celles qui sont certaines. L'inscription de Taxila n'est pas datée sûrement. Je ne pense pas que personne la puisse considérer comme plus récente que celles qui viennent d'être rappelées; le nom de *chaharâta*, que je crois reconnaître à la fin de la première ligne, semble lui assigner sa place vers la même époque ou à une époque un peu plus haute. Ici, à part les sifflantes et quelques groupes (*chatrapa*, *bhratara*, *vardhita*, *sarva*, *saṁvatsara*), tout est prâkrit, le génitif en *asa*, l'assimilation *aṭha*, *takhaçila*, *pratiṭhapita*, etc., et mêlé de formes très basses comme le locatif *samvatsaraye*, le datif *puyae*.

Il faut compléter cet aperçu en rappelant que c'est vers la fin de la période qui est en cause, vers l'an 75 ou 80 de l'ère çâka, c'est-à-dire de 155 à 160 de notre ère, que se place la première inscription connue en sanskrit parfaitement correct, l'inscription du roi satrape Rudradâman, à Girnar[1]. L'inscription de Jasdhan, datée de 127, postérieure par conséquent d'une cinquantaine d'années et émanant du petit-fils de Rudradâman, ne revient que par quelques détails aux errements du sanskrit mixte[2].

[1] *Arch. Surv. West. Ind.*, III, p. 128.

[2] Hörnle, *Ind. Ant.*, 1883, p. 32.

Qu'est-ce au juste que le sanskrit mixte?

On a essayé en diverses façons d'en expliquer l'existence et les caractères. On l'a présenté comme un dialecte intermédiaire entre la période ancienne du sanskrit et la période plus moderne des prâkrits; comme une sorte de jargon créé par l'ignorance ou, si l'on veut, par le savoir incomplet de gens qui, mesurant mal leurs ambitions à leurs forces, voulaient se donner l'honneur d'écrire dans la langue littéraire sans en posséder une connaissance suffisante (Burnouf); comme l'idiome spécial de bardes qui auraient pris un parti moyen entre le parler populaire et la langue savante, pour se mettre, sans trop déroger, à la portée de leur auditoire (Râjendralâla Mitra).

Aucune de ces explications, prise isolément et dans le sens exact où l'entendait son auteur, ne se peut concilier avec les faits tels qu'ils nous sont aujourd'hui connus.

La conjecture de Burnouf s'expliquait à merveille quand il semblait n'y avoir en cause que quelques strophes perdues dans une vaste littérature. Nous ne saurions plus attribuer au pédantisme d'un rédacteur ou d'un scribe maladroit une langue qui est employée sur une vaste échelle, appliquée à des inscriptions royales; nous ne saurions expliquer par une vulgaire ignorance un mélange qui témoignerait bien plutôt d'une connaissance étendue de la langue littéraire.

Il n'est pas plus possible de faire une langue poé-

tique spéciale d'un idiome qui est couramment usité dans les inscriptions, employé dans des livres en prose de longue haleine et jusque dans des traités didactiques.

Quant à voir dans le sanskrit mixte l'expression directe de la langue courante à un certain période de son développement, la thèse mérite à peine d'être réfutée. Un idiome aussi dépourvu de fixité, par moments tout semblable au sanskrit classique, par moments très différent, un idiome qui associe, dans une confusion complète et dans des proportions arbitraires, des phénomènes phonétiques qui appartiennent à des stratifications très inégales du développement linguistique, ne saurait être l'écho fidèle du langage populaire, à une époque quelconque. Le sanskrit mixte n'est, ni par la grammaire ni par la phonétique, intermédiaire entre le sanskrit et les prâkrits; il constitue un mélange incohérent de formes purement sanskrites et de formes purement prâkrites, ce qui est tout autre chose.

Le sanskrit mixte a d'ailleurs une histoire. Dans la série chronologique des monuments où il est représenté, loin de montrer des signes d'usure phonétique croissante, il va se rapprochant de plus en plus de l'orthographe et des formes classiques; dans les inscriptions de Mathurâ, les restes d'orthographe prâkrite sont si rares que l'aspect général est en somme purement sanskrit[1].

[1] Cette gradation devient surtout évidente, si, comme il le faut

Cette observation va nous aider à répondre à la question que nous nous sommes posée. Il ne suffit pas de savoir ce que n'est pas le sanskrit mixte; il faut déterminer ce qu'il est.

Vers la fin du IIe siècle, figurent sur les monuments trois idiomes qui, par leur condition phonétique, sembleraient correspondre à des âges divers du développement physiologique de la langue : sanskrit, sanskrit mixte et prâkrit; tous les trois sont destinés par la suite à se prolonger concurremment dans la littérature; ici, ils sont usités côte à côte, dans le même temps et dans les mêmes lieux. Il est inadmissible qu'ils représentent des états contemporains de la langue vulgaire; tout au plus pourrait-elle être représentée dans le plus déformé des trois dialectes, dans le prâkrit. Quant au sanskrit mixte, il ne peut, comme le sanskrit régulier lui-même, être autre chose qu'une langue ou, plus exactement, une orthographe littéraire spéciale. En soi, il n'est pas plus étonnant de trouver côte à côte deux idiomes littéraires comme le sanskrit et le sanskrit mixte, que ne l'est l'emploi parallèle des divers dialectes prâkrits qui ont été fixés pour un emploi religieux ou poétique. Par les faits constatés du temps de Piyadasi, nous sommes préparés à voir s'établir un double courant orthographique, l'un plus voisin de la prononciation populaire, l'autre plus rapproché, et tendant de plus en plus à se rap-

faire, on prend pour point de départ les inscriptions de Piyadasi, à Girnar et à Kapur di Giri.

procher, des formes étymologiques. Dans les cent cinquante ou deux cents années qui séparent nos édits des plus anciens monuments du sanskrit mixte proprement dit, les tendances que nous avons saisies à l'état rudimentaire ont eu le temps de s'accentuer, de se développer suivant la logique de leurs principes. Tel qu'il nous apparaît dans ses monuments les plus récents, le sanskrit mixte est si proche du sanskrit, que l'histoire de l'un et de l'autre idiome ne saurait se séparer. Quelle est la relation qui les unit l'un à l'autre?

Dès que le sanskrit apparaît, c'est sous sa forme définitive; ni dans sa grammaire, ni dans son orthographe, nous ne saisissons aucun tâtonnement, aucun développement, aucun progrès. Il sort tout armé de son berceau; tel il est au premier jour, tel il demeure dans la suite. Tout différent est le sanskrit mixte. Incertain dans ses procédés orthographiques, sans règle absolue, sans fixité, il nous apparaît, de Kapur di Giri à Mathurâ, suivant une direction générale continue, malgré bien des hésitations, bien des inégalités de détail. A Kapur di Giri, la langue est toute prâkrite; mais plusieurs groupes de consonnes sont conservés sans assimilation; dans l'inscription de Dhanabhûti à Mathurâ [1], les dési-

[1] *Bharhut Stûpa*, pl. LIII, 4. La transcription proposée par le Général réclame des rectifications. Il faut lire :

Kal . . . . dhana
bhûtisa . . . . vâtsi
putrasa [vâdhapâ] lasa
dhanabhûtisa dânaṁ vedikâ

nences sont prâkrites; mais des orthographes comme *vâtsîputra, ratnagṛiha* se rapprochent du niveau classique; à Suë Vihar, les désinences mêmes prennent l'orthographe savante : *asya* et non *asa;* quelques irrégularités seulement se rattachent au prâkrit. Dans les grottes, nous avons vu que certaines épigraphes portent côte à côte le génitif en *asya* et en *asa*. Ces exemples suffisent.

A côté de ces caractères, deux faits importants veulent être relevés qui en marquent la vraie signification.

Au nord, les premières inscriptions rédigées en sanskrit, ou du moins assez voisines du sanskrit pour en attester l'existence, sont celles de Mathurâ; elles datent du règne de Kanishka. Peu après cette époque, nous ne trouvons plus d'exemple monumental du sanskrit mixte. A l'ouest, le gendre de Rudradâman inaugure par l'inscription de Kanheri l'emploi du sanskrit; à partir de la fin du IIe siècle, l'usage du sanskrit mixte est, à l'ouest, banni des inscriptions. En un mot, l'avènement du sanskrit régulier marque l'abandon du sanskrit mixte. Voilà le premier fait.

Le second est d'autre nature. Tous les textes en sanskrit mixte, au nord comme à l'ouest, gardent uniformément une particularité très caractéristique que nous avons relevée dans l'orthographe de Piyada-

toraṇâni ca ratanagṛiha sa
rvabudhapujâya saha mâtâpi
tihî (?) *saha . catu . parishâhi*

si : ils négligent d'écrire doubles les consonnes identiques ou homogènes, qu'elles soient doubles d'origine ou par assimilation. Ce trait ne disparaît qu'au moment précis où le sanskrit mixte cesse d'être usité. Au nord, les premières inscriptions qui redoublent les consonnes sont celles de Mathurâ, qui sont presque conçues en sanskrit régulier; la pratique était à coup sûr nouvelle; car les autres inscriptions du règne de Kanishka ne l'appliquent pas encore, même celles qui, comme à Suë Vihar, se rapprochent le plus de l'orthographe savante. Il est vrai qu'elles sont gravées dans l'alphabet araméen du nord-ouest, tandis que l'alphabet indien est employé à Mathurâ; mais à Mathurâ même, l'inscription de Dhanabhûti, quoique écrite en caractères indiens, n'observe pas davantage le redoublement. Cette négligence n'est donc pas le fait d'une écriture particulière; elle est générale, jusqu'à une certaine époque que marque au nord le règne de Kanishka. Sur la côte ouest, la première épigraphe où commence la notation des consonnes doubles est le n° 11 de Kanheri (*Arch. Surv.* V, 85); c'est une des dernières de la série, elle n'est certainement pas antérieure à la fin du II[e] siècle. Le redoublement des consonnes ne fait donc son apparition qu'à une époque où les monuments attestent que le sanskrit correct se propageait dans l'usage. L'application parallèle, dans les inscriptions du temps de Kanishka, du procédé ancien et de la nouvelle méthode, indique que nous saisissons le moment précis de l'évolution.

Il n'est pas malaisé de conclure.

Le sanskrit mixte n'est certainement pas une copie directe du sanskrit littéraire, tentée à une époque où il eût été déjà arrêté dans son orthographe et dans ses règles, déjà établi dans l'usage. La marche progressive par laquelle il se rapproche des formes classiques serait, dans cette hypothèse, sans explication possible, aussi bien que ses tâtonnements dans le détail. Le penchant vers une orthographe étymologique et réglée y est partout visible; si l'on eût eu sous les yeux un modèle fixé, définitif, on l'eût d'abord imité dans toutes ses parties; on n'eût pas attendu trois siècles pour redoubler les consonnes dans l'écriture. Puisque, aussi bien, on tendait constamment à se rapprocher des partis pris orthographiques dont le sanskrit savant est le type achevé, si ce type eût existé, on serait allé jusqu'à lui. Dès qu'apparaît le sanskrit véritable, le sanskrit mixte disparaît; rien de plus naturel : en face du sanskrit existant, le sanskrit mixte est sans raison d'être, ses efforts sans honneur, ses défaillances sans excuse. Loin donc de pouvoir passer pour une imitation du sanskrit préexistant, le sanskrit mixte prouve, par son existence même, que le sanskrit littéraire n'existait pas, au moins pour l'usage courant; la date où la langue classique apparaît dans les monuments, coïncidant avec celle où, lui, cesse d'être employé, marque bien exactement l'époque où la langue savante s'empara de cet empire qui ne devait plus lui échapper. La conclusion est

d'autant plus assurée que le courant de cette diffusion se laisse, au moins sur un point, suivre à la trace des monuments. Le sanskrit régulier peut être considéré comme s'établissant, dans le nord-ouest, vers la fin du Ier siècle de notre ère. La pratique s'en propage aussitôt vers le sud : dans la seconde moitié du siècle suivant, l'inscription de Rudradâman nous en offre, dans le Guzerat, le premier monument incontestable. C'est l'influence de ce même souverain qui l'étend plus loin encore : c'est dans une inscription de sa fille qu'il fait sa première apparition sur le domaine des Andhrabhrityas; jusqu'alors ces princes n'avaient employé qu'un prâkrit monumental affectant parfois les allures du sanskrit mixte.

Le sanskrit mixte n'est pas une imitation directe du sanskrit préexistant, et cependant la relation entre les deux termes est évidente et étroite. Le sanskrit mixte serait-il la source du sanskrit classique? Serait-il du sanskrit classique en voie de formation? Pas davantage. Les raisons sont péremptoires.

Tous les éléments dont s'est formé le sanskrit, sous sa forme classique, étaient acquis d'avance, étant puisés dans la langue védique; la phonétique, qui le caractérise particulièrement par comparaison avec les idiomes populaires, était fixée et dès longtemps analysée en vue de la récitation religieuse. Il n'y avait donc pas lieu, pour fixer le sanskrit, à de bien longs tâtonnements. Dans la mesure où ils ont pu ou dû se produire, ils n'étaient certainement pas de la nature de ceux qui nous apparaissent dans le

sanskrit mixte. On y suivrait une marche continue, régulière, au lieu des va et vient que nous relevons; on n'y trouverait pas côte à côte le double reflet savant et populaire des mêmes formes. La langue savante directement dérivée de la tradition védique eût sans retard noté le redoublement des consonnes.

Ce n'est pas à dire que le sanskrit littéraire ait dû sortir du jour au lendemain de l'école. L'élaboration grammaticale nécessaire, l'accommodation même de l'alphabet à ses besoins, ont dû réclamer un temps plus ou moins long. Mais les étapes de son développement n'ont certainement pas été conformes à ce que les inscriptions nous laissent entrevoir du sanskrit mixte, de ses inconséquences, de ses ignorances.

Le sanskrit mixte n'est pas une imitation réfléchie, il n'est pas non plus la source du sanskrit classique; il faut pourtant qu'il soit quelque chose de l'un et de l'autre. Le sanskrit préexistant dans l'usage, le sanskrit mixte ne serait pas; sans le sanskrit pour lui servir de type, il ne serait pas davantage. Ce paradoxe n'est pas difficile à résoudre, à la condition que l'on se mette bien en présence des conditions très particulières qui ont reglé le développement linguistique dans l'Inde.

Le sanskrit se présente sous un aspect fait pour déconcerter. Les langues littéraires sont d'ordinaire des langues vulgaires, couramment usitées, qui, appliquées, dans un moment de haut développement intellectuel, à des œuvres demeurées nationales, se

sont, grâce à elles, immobilisées sous une forme qui a fait loi pour l'avenir. Tel n'est pas le sanskrit; il ne sort pas directement de l'idiome populaire; il ne fait son apparition qu'à une époque où la langue vulgaire a, depuis des siècles, atteint un degré bien autrement avancé de désintégration phonétique et grammaticale. Il représente une langue archaïque conservée d'abord par une tradition orale, puis remaniée par un travail savant. Il est en quelque sorte une langue littéraire au second degré, une langue profane greffée sur une langue religieuse plus ancienne; mieux encore, il est la réforme d'une langue littéraire antérieure.

La conservation orale des hymnes védiques jusqu'à une époque où la langue dans laquelle elles sont composées avait depuis longtemps cessé d'être populaire, est un point cardinal dans l'histoire linguistique de l'Inde. Une caste avait gardé le dépôt des chants religieux. L'importance ritualiste en assurait la conservation minutieuse. La nécessité d'en sauvegarder l'efficacité avec l'intégrité matérielle donna lieu à des règles de prononciation qui se développèrent en études phonétiques délicates jusqu'à la subtilité, et préparèrent l'étude grammaticale proprement dite. Leur consécration religieuse inspira le zèle nécessaire pour assurer leur transmission orale; la crainte d'en vulgariser le privilège maintint la tradition orale jusqu'à une époque où il eût été aisé d'y substituer l'écriture.

Quelle qu'ait été l'autorité de cette tradition,

l'introduction de l'écriture ne pouvait manquer d'exercer une action sensible sur les destinées de la langue. Cette action était d'autant plus certaine que le souci des questions phonétiques avait mieux préparé les esprits à l'application de l'écriture et à l'intelligence des questions grammaticales.

Étant donnée cette situation et l'introduction d'un agent nouveau si puissant, il nous reste à voir comment les choses se passèrent et comment se développa, d'une part le sanskrit classique, d'autre part le sanskrit mixte.

Le sanskrit, par ses racines qui plongent dans la langue et le milieu védiques, par sa régularisation fondée sur les études phonétiques antérieures, par ses applications les plus ordinaires, est une langue essentiellement brâhmanique[1]. Par la manière dont il s'est constitué et fixé, il est une langue scolastique, née, élaborée, dans un milieu restreint et exclusif.

Il en est tout autrement du sanskrit mixte. Les applications qui nous en sont connues, soit dans les monuments, soit dans la littérature, sans exception, sont buddhiques. Les irrégularités, les incohérences de sa grammaire et de son orthographe le marquent d'un

[1] Ce caractère est si marqué que le fait que des inscriptions de la nature de celles de Nânâghât, tout entières consacrées à la commémoration de cérémonies liturgiques, sont conçues en prâkrit, suffirait presque à démontrer que, au temps où elles remontent, le sanskrit n'existait pas encore. Il fournit en tout cas une confirmation remarquable des conclusions que je cherche à mettre en lumière.

caractère évident de spontanéité. Ce n'est point un idiome qui ait subi les remaniements et les retouches, qui se soit assoupli aux règles précises, que comporte l'idée d'une langue vraiment littéraire.

Sous ce double point de vue, l'opposition est donc aussi nette entre les deux idiomes que les analogies sont d'ailleurs frappantes. Ce sont là des indices de beaucoup de prix.

Il y a peu d'apparence que l'usage courant de l'écriture soit dans l'Inde de beaucoup antérieur au temps d'Açoka. Les inscriptions d'Açoka sont à coup sûr jusqu'ici les exemples les plus anciens qui nous en soient accessibles. A ce moment, il existe une langue religieuse archaïque conservée par une caste privilégiée dans des monuments qui sont entourés d'un respect traditionnel; elle n'a jamais été écrite; elle a pourtant été l'objet d'une certaine culture. Les brâhmanes, dépositaires exclusifs, par la tradition orale, d'une littérature religieuse sur laquelle se fonde leur autorité, se sont toujours montrés peu disposés à se dessaisir par l'écriture de leur monopole. Leurs dispositions devaient dès lors être les mêmes. D'autre part, il est possible que l'étude habituelle des textes védiques les eût déjà préparés à en dégager pour leur usage personnel un idiome voisin de la tradition religieuse et très supérieur, par son aspect général de conservation, aux dialectes vulgaires contemporains. Les Buddhistes, au contraire, devaient être pressés de se servir de l'écriture pour répandre leurs doctrines. Les monuments de

Piyadasi l'attestent. Les langues vulgaires étaient l'instrument nécessaire de cette propagande.

Quand on se mit en devoir de fixer par l'écriture la langue courante, la langue religieuse et l'expérience acquise dans les efforts consacrés à en garantir l'intégrité, ne purent manquer d'exercer une part d'influence. C'est justement ce que nous constatons dans l'orthographe des Édits. Cette influence se maintient, grandit avec le temps; elle explique la marche continue par laquelle l'orthographe populaire se rapproche de plus en plus de la correction savante, de Kapur di Giri à Suë Vihar, de Suë Vihar à Mathurâ. Dans le même temps, la pratique de l'écriture exerçait sur la culture de la langue religieuse une réaction certaine, quoique indirecte. On pouvait se refuser à l'écrire, il était impossible que l'emploi de l'alphabet ne devînt pas un stimulant pour les observations phonétiques et grammaticales : les tentatives faites pour fixer l'orthographe de la langue vulgaire devaient suggérer, activer la fixation de la langue plus savante dont l'idée avait pu germer de longue main dans les écoles brâhmaniques. Le travail qui s'y poursuivait devait, à son tour, prolonger son influence jusque sur l'orthographe vulgaire. Les Buddhistes, en effet, se recrutaient dans la classe brâhmanique comme dans les autres; ils étaient initiés dans une certaine mesure à ses connaissances. Ainsi s'explique comment leur orthographe, dans le sanskrit mixte, tend à se rapprocher de plus en plus du sanskrit correct : elle le

suit de loin, sinon pas à pas, au moins dans sa tendance générale; à travers ses incohérences, elle en reflète le développement. Ce furent sans doute les Buddhistes qui, d'une façon inconsciente, déterminèrent ainsi, en partie la constitution, à coup sûr la diffusion, du sanskrit. Ce furent eux qui introduisirent petit à petit dans la circulation les procédés d'une orthographe qui s'inspirait des travaux de l'école; ils en suivaient, encore qu'avec des imperfections et des défaillances, le progrès. Par cette révélation lente et instinctive, le secret des savants devenait public. L'intérêt des brâhmanes se trouva renversé. Il ne leur restait qu'à reprendre l'avantage au nom de leur supériorité technique, à ressaisir l'initiative en enseignant avec plus de correction leur langue savante, à en développer l'usage public, officiel ou littéraire. La diffusion du sanskrit se trouva ainsi assurée. Elle supprima l'emploi du sanskrit mixte; il avait été pourtant l'un de ses facteurs principaux. Avant de disparaître de l'usage pratique et monumental, il avait pour l'avenir marqué sa trace comme langue littéraire. L'aspect même du dialecte buddhique « des gâthâs » prouve qu'il s'établit à une époque voisine de l'avènement définitif du sanskrit classique, tant il s'en rapproche de près. A cet égard, la tradition qui place au temps de Kanishka la rédaction du Canon des Buddhistes septentrionaux s'accorderait assez bien avec les conclusions où nous mène l'épigraphie. Non certes que tous les ouvrages ou fragments rédigés en sanskrit mixte soient

nécessairement aussi anciens; mais l'établissement de ce système orthographique, les applications littéraires qui en ont assuré la survivance, doivent remonter à cette époque; elle marque, avec le premier moment de la diffusion du sanskrit dans l'usage général, l'heure où le sanskrit mixte, à la veille de se fondre avec lui, lui emprunte la plus forte proportion d'éléments savants.

On voit comment, sous l'influence commune, mais directe d'un côté, de l'autre indirecte, d'une langue religieuse ancienne, se produisit parallèlement et dans des milieux différents, non sans une série continue de réactions réciproques, le double développement du sanskrit classique et du sanskrit mixte. Leur fusion finale au profit de la langue classique marque l'heure de son établissement définitif et d'un règne qui dure encore.

Ainsi s'explique et se résout la formule d'apparence paradoxale où nous nous trouvions enfermés; le cercle est rompu. Le sanskrit mixte n'est exactement ni la copie ni la source du sanskrit régulier, et il est quelque chose de l'un et de l'autre; le sanskrit classique, sans existence publique et affermie dans l'âge du sanskrit mixte, existe cependant dans le milieu fermé des écoles, à l'état de formation, dans une période de devenir. On entend comment la langue védique a pu, sans être écrite, exercer une action profonde, comment les brâhmanes, malgré leur peu de goût pour l'écriture, ont été amenés à forger et à mettre dans la circulation le grand

instrument de la production littéraire dans l'Inde, le sanskrit; cette langue profane ne compromettait pas le privilège de leur langue religieuse dont ils demeurèrent les gardiens jaloux.

III.

PRÂKRIT MONUMENTAL ET PRÂKRITS LITTÉRAIRES.

Dans la période qui s'étend du IIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de Jésus-Christ, toutes les inscriptions qui ne sont pas en sanskrit ou en sanskrit mixte sont conçues dans un dialecte que l'on peut désigner sous le nom de « prâkrit monumental ».

Il est dans toutes les régions essentiellement identique. Ce n'est pas à dire que les monuments ne présentent entre eux aucune inégalité. Ces inconséquences, ces irrégularités sont nombreuses; elles sont instructives. Il vaut la peine d'en relever un certain nombre. Elles sont de deux sortes : d'une part, l'écriture varie dans les mêmes mots ou pour des sons identiques; d'autre part, des formes inégalement altérées, par conséquent d'âges linguistiques divers, sont juxtaposées dans les mêmes monuments ou dans des monuments de même date.

Dans la première catégorie, le fait le plus général est l'inconsistance avec laquelle sont employés l'*n* dental et l'*ṇ* cérébral. Tantôt ou l'un ou l'autre est introduit indifféremment dans le même mot, ou bien ils sont appliqués contrairement à toutes les règles connues; tantôt l'un ou l'autre est exclusive-

ment usité. Il ne peut être question de divergences dialectales; il s'agit de monuments contemporains et voisins. Je cite quelques exemples[1].

Nâs. 11 A : *ânapayati* et *âṇata;* de même Nâs. 15. C. T. I., p. 33, n° 13 : *ṇadiyâ*, *yapaṇatha*. Nâs. 22 : *seṇâpati*. Kaṇh. 15: *âṇaṁda*, *âpaṇo*. C. T. I., p. 46, n° 14 : *udeseṇa;* p. 55, n° 33 : *yavaṇa*, *bhojaṇa;* p. 44, n° 8 : *bhâtûṇaṁ*, *dâṇa;* p. 42, n° 2 : *beṇa jaṇâna;* p. 30, n° 6 : *dhenukâkatakeṇa;* p. 6, n° 5 : *bhâgiṇeyiya*. Kaṇh. 28 : *bodhikâṇa*, *pâṇiya*, *saṁghâṇaṁ*, *diṇâ*. Kaṇh. 15: *âṇa[ṁ]deṇa*, *saṁgheṇa*, etc. Nâs. 12. Kaṇh. 10. C. T. I., p. 38, n° 2; p. 18, n° 25, etc., emploient exclusivement *ṇ*; C. T. I., p. 44, n° 9; p. 9, n° 9; Amravati, n° 175, etc., emploient exclusivement l'*n* dental.

L'inconséquence de l'orthographe se manifeste dans une infinité d'autres cas. Il arrive que des consonnes sourdes sont affaiblies en sonores : *sugha*, Kârli, 22; Kaṇh. 15, 28, etc.; *mugha* C. T. I., p. 29, n° 4, n° 6, à côté de *sukha*, *pamukha* (par exemple, Amrav. n° 196); *kuḍuṁbini*, Kaṇh. 15, Nâs. 8-9, C. T. I., p. 38, n° 2, etc., à côté de *kuṭuṁbini* (comme Kaṇh. 4); *dhenukâkaḍa*, C. T. I., p. 38, n° 2, à côté de *dhenukâkaṭa*, C. T. I., p. 24, n° 4; p. 31, n° 7; *thuba*, Kaṇh. 10 (du temps de Vâsiṭhî-

[1] Je cite en général, par numéro et par page d'après le recueil de MM. Burgess et Bhagwânlâl, *Cave Temple Inscriptions;* pour Nâsik, je suis les numéros donnés dans *l'Archæolog. Surv.* IV, 98, etc.; pour Kaṇheri, les numéros d'ordre du même recueil, V, p. 74 et suiv.

puta Pulumâyi), à côté de *thupa*, C. T. I., p. 24, n° 3; p. 26, n° 1. L'inscription de Mâdhariputa (C. T. I., p. 60, n° 2) écrit *paṭiṭhâpita*, alors qu'ailleurs, par exemple Amr. 8 (p. 52-53), nous trouvons *patiṭhavita*, et ailleurs encore, les orthographes *paḍithâpita* (Kaṇh. 15), *paḍidâtavâ* (Nâs. 7, temps de Nahapâna), *paṭiasiya* (Kaṇh. 4) et *paḍiasitava* (Kaṇh. 16-18), du temps de Siriyaña Sâtakaṇi, *païṭhâna* (Kaṇh. 5), dans une inscription antérieure en date. De deux monuments de Gotamîputa Sâtakaṇi, l'un (Nâs. 11 A) écrit *Sadakaṇi*, l'autre *Sâtakaṇi*. C. T. I., p. 15, n° 19, porte *sâdak*[*e*]*ra*, tandis que p. 4, n° 1 et p. 9, n° 9, qui sont exactement de la même date, ont *sâḍageri*. Quelquefois l'altération est encore plus complète, comme dans *goyaṁmâ* = *gautamâ* (°*mî*), C. T. I., p. 15, n° 16. A plusieurs reprises le suffixe *ka* est changé en *ya*; C. T. I., p. 49, n° 20 nous offre côte à côte *bhârukachakânaṁ et laṁguḍiyânaṁ* pour *laṁkuṭikânaṁ;* Kârli, 22, nous lisons *mahâsaṁghiyânaṁ* dans un morceau daté de la 24e année de Pulumâyi, et qui conserve plusieurs génitifs en *asya*, à côté de la forme prâkrite en *asa*. Il est vrai que, à peu près dans le même temps, le vase de Wardak présente la forme intermédiaire *mahasaṁghiganaṁ;* et, à Kaṇheri, les nos 12 et 20 emploient, à la même époque, l'un l'orthographe *Sopârayaka*, l'autre *Sopâraga*.

En général, ce sont des consonnes sonores du sanskrit qui disparaissent ainsi ou sont rappelées seulement par un *y* : *pâyuna* (Nâs. 7, une inscription

du temps de Nahapâna) et *pâüna* (C. T. I., p. 47, n° 6) = *pâdona; bhayamta*, C. T. I., p. 18, n° 25; p. 24, n° 4; p. 50, n° 22, etc., ou *bhaamta*, C. T. I., p. 24, n° 3, à côté de *bhadamta; siaguta*, C. T. I., p. 38, n° 2, à côté de *sivabhutimhâ*, p. 9, n° 9; *pâvayitikâ*, C. T. I., p. 6, n° 5, ou *pavaïta*, p. 6, n° 5; p. 37, n°s 21, 22; Kaṇh. 21, 28, etc., à côté de *pavajita; bhoja*, C. T. I., p. 14, n° 17; p. 4, n° 1; p, 9, n° 9, à côté de *bhoya* dans une inscription émanant de la même famille (p. 15, n° 19), de *bhoa* (p. 2, n° 9), de *bhoïgiyâ* (Kaṇh. 24, antérieure à Gotamîputa Sâtakaṇi), et même de (*mahâ*)*bhuviyâ* (C. T. I., p. 100). Il est clair que l'introduction du *y* est très arbitraire; aussi manque-t-il plus d'une fois.

Dans l'inscription n° 21 de Kaṇheri, à côté de *bhayamta, theriya*, etc., nous relevons *pavaïtikâa ponakâa saṇâa*, et *ciarika* à côté de *civarika* des numéros précédents qui sont exactement contemporains. Le *v* et l'*y* sont ici traités de même; on ne s'étonnera donc pas d'orthographes sporadiques comme *purisadatâva* (Nâs. 24), *bhayâva velidatâva* et *uyaraka* (C. T. I., p. 17, n° 23), à côté de l'ordinaire *ovaraka* et des désinences en *âya*. Nous trouvons de même, dans les inscriptions du Nord, côte à côte, *saṃvatsaraye, aṭhasatatimae, tachasilaye, puyae* (Taxila), etc. On écrit *kaliaṇa* (Kaṇh. 13, 24, etc.) aussi bien que *kaliyâṇa*, et *puḷumâï, puḷumâyi* et *puḷumâvi* (Nâs. 12, 13, 15); *dhutua, mâtua* (Kaṇh. 27), à côté de *dhutuya, mâtuya*, etc.; *ya* et *ja* s'emploient également

l'un pour l'autre, quand il s'agit de représenter un *j* étymologique : sur le vase de Wardak nous lisons *puyae* à côté de *raja*, à Taxila, *raya* à côté de *puyae*, et, pour ne pas sortir des inscriptions des grottes, Kaṇh. 18, lit *puyatha*[*ṁ*], C. T. I., p. 16, n° 20, *vâṇiyiyasa*, Amrav. 26 B, *vâṇiyasa;* en revanche, à côté de l'ordinaire *bhayâ* = *bhâryâ*, nous avons *bhajayâ*, Kaṇh. 19, *bharijâye*, Nâs. 11 B.

En sens inverse, la sourde est parfois substituée à la sonore, par exemple dans *nekama*, à côté de *negama* (C. T. I., p. 60, n° 2), *nâkaṇaka* (Kaṇh. 2), *nâkanikâ* (Amrav. 121), *nâkacaṁda* (Amrav. 56), dans le fréquent *ma*[*ṁ*]*ṭapa*, à côté de *maṁḍapa* et *maṁḍava;* Kaṇh. 16 lit *bhâka* pour *bhâga;* Amr. 222, *logâtica* = *lokâditya*, et *bhagapato* pour *bhagavato*.

Bien que la nasale palatale, *ñ*, ne soit pas inconnue, l'emploi en est fort irrégulier. Kârli 20 porte *ano* = *anyaḥ;* Kaṇh. 5, *anâni*, Kaṇh. 27, *pûnaṁ* = *puṇyaṁ* et *nâti* = *jñâti;* la même orthographe *nâti* se retrouve à Amravati, par exemple aux numéros 232, 249. En revanche, j'ai noté dans deux inscriptions (C. T. I., p. 53, n° 28 et n° 30) *kalîañaka*.

Pareillement, d'autres orthographes tantôt nous rapprochent, tantôt nous éloignent du niveau savant : je relève *amasa*[*ṁ*]*taka*, Nâs. 11 B; *baṁmaniya*, à côté de *baṁmhana*, C. T. I., p. 14, n° 15; ces façons d'écrire méritent d'autant plus d'être signalées que longtemps auparavant, à Kapur de Giri, nous trouvons régulièrement l'orthographe *bramaṇa*. C. T. I., p. 46, n° 14, écrit *shaṇurisa* = *shaḍviṁçati*, un em-

ploi du *sha* absolument sporadique dans ce prâkrit; telle inscription non moins prâkrite écrit *putrasa*, à côté de *putasa* (C. T. I., p. 40, n[os] 3, 5, 6, 7).

Ces inégalités de l'orthographe sont toutes sporadiques; elles ne reposent certainement pas sur des différences de temps; on s'en convaincra sans peine en se reportant aux monuments d'où les exemples sont tirés.

Ces monuments sont dispersés sur un très vaste espace. Or, entre les inscriptions du Guzerat ou des grottes de la côte occidentale et celles d'Amravati, à l'embouchure de la Kṛishṇâ, celles de Klandagiri dans l'Orissa, de Sanci dans le Mâlava ou de Bharhut dans le Bihar, aucune nuance dialectale n'apparaît. Ils s'étendent sur quatre siècles au moins, du II[e] siècle avant au III[e] siècle après Jésus-Christ, sans qu'il se découvre, entre les plus anciens et les plus récents, aucune variation appréciable. Dans une aire si étendue, la langue vulgaire n'avait certainement pas manqué de se morceler en dialectes nombreux : c'est un phénomène auquel n'échappe aucun idiome; il est attesté pour la période suivante par la littérature, et personne ne peut être tenté d'imaginer que le fait ait alors été nouveau. D'autre part, il est clair qu'une langue ne traverse pas quatre ou cinq siècles dans la bouche populaire sans s'user, se transformer; les spécimens littéraires les plus anciens que nous possédions des prâkrits, les strophes de Hâla, les prâkrits des plus anciens drames, quoique peu éloignés par leur origine de la fin de la période

en question, révèlent une altération phonétique beaucoup plus avancée. Et en effet, mettons-nous bien en présence des faits orthographiques qui viennent d'être indiqués.

L'emploi parallèle de formes inégalement altérées, appartenant à des stratifications diverses de la langue, montre que cet idiome des monuments, si rapproché qu'on le suppose de la langue vivante et populaire, n'en est pas l'expression directe ni l'image fidèle; il dissimule sous un niveau en partie conventionnel une dégénérescence plus avancée du langage courant, dont la déformation se reflète dans ces orthographes plus défigurées qui échappent accidentellement aux graveurs.

L'inconséquence fréquente dans les procédés graphiques montre que nous n'avons pourtant pas affaire à une langue réglée minutieusement, fixée par un travail définitif dont l'autorité eût coupé court à toutes les incertitudes individuelles. On n'y peut voir davantage la floraison spontanée de dialectes locaux s'épanouissant librement dans leur diversité native.

Cette langue n'est donc ni purement populaire ni entièrement réglée. C'est, à tout prendre, au sanskrit mixte que, par ses caractères, le prâkrit des inscriptions se laisse le plus exactement comparer. L'un et l'autre, par la généralité de leur emploi, par leur fixité relative, s'élèvent au-dessus du rôle de simples dialectes locaux; des deux parts, c'est un effort analogue, mais arrêté à des degrés inégaux, vers une règle, vers une unification qui, n'étant point encore

définie, laisse une part plus ou moins large aux hésitations, à l'arbitraire.

Nous avons dû chercher tout à l'heure quelle relation unissait le sanskrit mixte et le sanskrit classique; il n'est pas moins nécessaire de déterminer quelle est, dans la série linguistique, la position respective qu'il convient d'assigner à ce prâkrit monumental et aux prâkrits littéraires.

On s'est accoutumé à appeler simplement prâkrit et plus souvent pâli, cet idiome des inscriptions que je désigne sous le nom de prâkrit monumental. Cette dénomination prête à de graves malentendus. Si l'on veut dire qu'il est, dans ses éléments constitutifs, très analogue aux prâkrits, dont le pâli n'est qu'une forme particulière, c'est à merveille; mais tel est le péril des termes mal définis ou employés sans précision, que l'on paraît d'ordinaire aller beaucoup plus loin : on admet comme démontrée, ou simplement comme évidente, l'identité entre les deux termes; cette identité n'existe en aucune façon.

C'est, au contraire, un fait très remarquable, dont l'explication veut être cherchée avec méthode, que les prâkrits littéraires n'apparaissent jamais dans les monuments épigraphiques; le prâkrit des monuments n'apparaît pas davantage dans la littérature.

Les éléments essentiels étant de part et d'autre identiques, puisés à la même source populaire, les différences touchent plus la forme que le fond des choses; elles intéressent moins la flexion que l'or-

thographe. Elles n'en sont pas moins certaines. Comparativement au prâkrit monumental, deux traits caractérisent surtout les prâkrits de la littérature : d'une part, la régularité avec laquelle sont appliquées les règles orthographiques propres à chacun d'entre eux; d'autre part, l'habitude invariable d'écrire doubles les consonnes homogènes dont le redoublement est justifié étymologiquement ou résulte de l'assimilation d'un groupe de consonnes non homogènes.

Les quelques exemples qui ont été donnés précédemment suffisent à montrer combien le prâkrit des inscriptions est instable dans ses pratiques orthographiques. En se référant aux monuments on en constaterait bien d'autres preuves. Tantôt une consonne médiane est supprimée, tantôt conservée; une consonne dure, ordinairement maintenue, parfois changée en sonore; l'*ṇ* cérébral et l'*n* dental, tantôt distingués, tantôt appliqués d'une façon exclusive; l'*ñ* palatal, tour à tour employé ou abandonné dans des mots de formation identique. Que dire des oublis et des confusions perpétuels qui affectent la notation des voyelles longues ? Rien de pareil dans le prâkrit des livres. La valeur des voyelles y est partout strictement fixée. Tel prâkrit affaiblit en sonore la sourde médiane, il l'affaiblit toujours; tel autre supprime la sonore médiane, il la supprime dans tous les cas. Un dialecte emploie exclusivement la nasale dentale, un autre non moins exclusivement la nasale cérébrale; s'ils emploient

l'une et l'autre, c'est dans des cas nettement distincts. Je sais que l'on a cherché dans plusieurs de ces particularités des traces de variétés dialectales, d'inégalités chronologiques. Nous avons vu quelle confusion règne, dans nombre d'épigraphes qui appartiennent à une même région, à une même époque. Elle ne permet d'attribuer à de pareilles causes qu'une action très secondaire. Elle assigne en tout cas au prâkrit monumental une place à part, voisine, mais indépendante, du prâkrit des livres.

Pour préciser davantage, il est indispensable d'envisager de plus près ces prâkrits des livres, les prâkrits littéraires.

On a dès longtemps reconnu que les prâkrits des grammairiens et de la littérature sont, dans une mesure plus ou moins large, des langues artificielles et savantes. Le début même (v. 2) de la collection de Hâla est significatif :

Amiam̃ pâũakavvam̃
paḍhinm̃ soũm̃ a je ṇa jâṇam̃ti
kâmassa tam̃tatam̃tim̃
kuṇam̃ti, te kaha na lajjam̃ti?

On pouvait donc très bien ne point entendre la poésie prâkrite; l'intelligence en exigeait une étude spéciale. Ce témoignage n'est pas le seul; mais l'aspect même, la nature et l'emploi de la langue fournissent à cet égard des raisons plus décisives.

Le seul fait que les drames, même réputés les plus anciens, emploient parallèlement des dialectes parvenus à un état très inégal de détérioration pho-

nétique, ne permet pas d'admettre que ces dialectes aient été purement et simplement transportés de la vie réelle dans la littérature. Leur mode d'emploi, leur répartition est réglée, non d'après l'origine de personnages qui, en général, sont censés appartenir au même pays, mais d'après une échelle comparative qui attribue le dialecte, suivant son degré d'altération, au personnage, suivant son rang social. Point n'est besoin de démontrer qu'un semblable état de choses est arbitraire, non directement imité de la réalité. Si le dialecte mahârâshṭrî est exclusivement réservé à l'usage poétique, c'est qu'il y a été approprié par des remaniements spéciaux, qu'il ne représente pas purement et simplement la langue du Mahârâshṭra. Au reste, sur ce point, l'accord est, je pense, unanime; personne ne doute que l'usage et la convention littéraires ne soient pour une grande part dans l'émasculation de cette langue, qui semble hors d'état de supporter aucune articulation forte, qui se résout en un chant confus de voyelles juxtaposées. Les dialectes mêmes que le parti-pris n'a point amenés à ce degré d'alanguissement, comme le çaurasenî, n'ont certainement point échappé à des retouches plus ou moins profondes. Les langues ne remontent pas, par leur mouvement organique, le courant que l'action naturelle de l'usure phonique leur a fait descendre. Si les langues parlées dans l'Inde aujourd'hui possèdent telles articulations qui ont disparu des prâkrits, dont la constitution grammaticale est infiniment plus archaïque, dont l'emploi

littéraire est antérieur de douze ou quinze siècles, c'est bien évidemment que l'orthographe de ces prâkrits ne représente pas avec sincérité la condition de la langue à l'époque où ils ont été employés ou fixés. A cet égard, les grammairiens prâkrits fournissent eux-mêmes des indices significatifs. C'est précisément à des dialectes dédaignés, considérés comme inférieurs, qu'ils affectent des formes moins altérées, plus voisines de l'état étymologique : le paiçâcî conserve les consonnes médianes qu'éliminent les dialectes supérieurs (*Hemac.*, IV, 324), l'apabhraṁça maintient l'articulation de l'*r* après une consonne (*ibid.*, IV., 398) supprimée ailleurs par le niveau uniforme de l'assimilation.

Les noms aussi apportent leur témoignage. Des dénominations comme *apabhraṁça*, c'est-à-dire « corruption », si l'on veut, « dialecte corrompu », « paiçâcî », c'est-à-dire l'idiome des mauvais génies, ne sont pas des noms de langues définies, réellement existantes dans un rayon précis. Quand nous voyons distinguer ensuite le *cûlikâ-paiçâcî* ou « petit paiçâcî », *l'ardha-mâgadhî*, ou « semi-mâgadhî », nous ne pouvons guère douter, a priori, que nous ne soyons en présence d'idiomes qui sont autre chose que de simples dialectes provinciaux. Je sais que mon savant confrère et ami M. Hörnle a émis, à propos de l'apabhraṁça et de l'ardha-mâgadhî, des thèses qui en feraient des dialectes locaux exactement circonscrits. Je ne pense pas qu'elles puissent être définitivement maintenues. A vrai dire, ses vues sur le

premier paraissent avoir varié; récemment, dans l'introduction provisoire du beau Dictionnaire Bihârî, il présente l'apabhramça comme le dialecte propre du nord-ouest de l'Inde. Nous voyons par la préface qui précède son édition du Prâkṛitalakshaṇa de Caṇḍa (p. xx) que ce sentiment est surtout fondé sur un fait, c'est que les édits de Kapur di Giri concordent avec l'apabhramça dans le maintien facultatif de l'*r* consécutif. Une pareille base de classification est insuffisante. Rien, dans la tradition, ne nous autorise à localiser l'apabhramça dans le nord-ouest. Ne trouvons-nous pas aussi bien le maintien sporadique de l'*r* et à Girnar, à Nânâghât, et dans d'autres inscriptions de l'ouest? Si l'apabhramça combine ainsi des formes en apparence anciennes avec les déformations les plus avancées, cela vient, non pas d'une particularité dialectale, mais de l'habitude commune à tous les dialectes usuels, de puiser librement dans la tradition de la langue, de l'orthographe, de la prononciation savante. L'apabhramça d'Hemacandra (IV, 398, cf. 414, etc.) conserve encore l'*r* groupé. Oserait-on en tirer des inductions chronologiques? Il emploie à ses heures la voyelle *ṛi* (IV, 394); verra-t-on dans cet usage la survivance locale d'un son perdu depuis tant de siècles? M. Hörnle était, à mon sens, plus près de la vérité, quand, dans l'introduction de sa grammaire comparative (p. xix-xxi), il se rapprochait de la thèse savamment soutenue par M. Pischel[1], qui considère l'apabhramça

[1] *Academy*, octobre 1873.

comme le dialecte populaire réellement parlé, par opposition au prâkrit littéraire [1].

Il tient qu'il y a autant d'apabhraṁças que de prâkrits, et je pense qu'en cela il s'avance trop; car, il s'en faut que tous les prâkrits correspondent régulièrement à un dialecte local défini (on va en juger par l'ardhamâgadhî). Mais ce qui ressort des cita-

[1] Je ne saurais cependant apercevoir sur quels arguments se fonde l'idée exprimée par M. Hörnle, d'après laquelle l'apabhraṁça représenterait la langue populaire parlée par les Âryens et le paiçâcî la même langue telle que la parlait la population aborigène. C'est là une construction bien systématique. Elle n'est pas assez justifiée par les quelques divergences qui distinguent le paiçâcî de l'apabhraṁça. Quelques-unes, comme le durcissement des consonnes sonores, se retrouvent de loin en loin à toutes les époques, depuis Piyadasi, du prâkrit épigraphique. M. Hörnle a lui-même remarqué que la confusion est perpétuelle, dans les grammairiens modernes, entre le paiçâcî et l'apabhraṁça (*Gramm. comp.*, p. xx, note). Je crois en effet que ce ne sont que deux noms pour désigner des choses très analogues, sinon identiques. C'est peut-être pour cette raison que Vararuci ne parle pas de l'apabhraṁça. Il est probable que, à l'époque où sa grammaire remonte, on n'avait pas encore poussé jusqu'à la distinction d'un apabhraṁça et d'un paiçâcî le goût des différenciations arbitraires. Ce qui est sûr, c'est que, quand la distinction nous apparaît, dans le Prâkṛitalakshaṇa (III, 37-38), les deux prétendus dialectes sont caractérisés par des traits — emploi de *r* consécutif dans l'apabhraṁça, substitution de *l* et *n* pour *r* et *ṇ* — qui ne sauraient en aucune façon fonder une distinction dialectale; ils suffiraient à montrer l'origine secondaire, théorique, de leur séparation. Quand on attribue au paiçâcî l'orthographe *saṭa* (= sṭa) pour *shṭa* du sanskrit, croirons-nous que ce dialecte déformé ait perpétué naturellement l'orthographe étymologique? Pas plus que l'apabhraṁça conservant l'*r* consécutif. Il reprend simplement dans des tatsamas écrits avec une liberté que tolère son inculture et dont cette inculture même supporte l'emprunt, la tradition que nous avons trouvée à Girnar, plusieurs siècles auparavant, dans des orthographes comme *sesṭe*, etc.

tions qu'il a produites ou rappelées et des décrets même des grammairiens, c'est que l'apabhraṃça est comme une catégorie générale où la grammaire jette un peu pêle mêle, sans prétendre les classer par groupes dialectaux, nombre de particularités empruntées probablement à l'usage courant et éliminées des idiomes littéraires. Ainsi s'explique que l'apabhraṃça puisse apparaître quelquefois plus archaïque, quoique ordinairement il soit plus dégénéré, que les prâkrits savants, d'où la recherche de l'uniformité orthographique a fait proscrire autant que possible les *tatsamas*, au moins trop apparents.

Le sentiment de M. Hörnle sur l'ardha-mâgadhî s'appuie, si je ne me trompe, sur des bases fragiles. Il a essayé d'établir d'après les inscriptions de Piyadasi une répartition géographique des dialectes anciens dont je crois avoir montré le peu de fondement. Nous n'avons en réalité aucun indice de l'existence, à l'époque ancienne, d'un dialecte intermédiaire entre le mâgadhî et le mahârâshṭrî. J'ajoute que, par sa dénomination de *ârsha*, l'ardhamâgadhî est, plus qu'aucun autre dialecte, classé d'abord comme langue littéraire. Quel étrange phénomène ne serait pas, s'il le fallait prendre comme l'expression d'un idiome réel, ce dialecte que caractérise uniquement la formation en *e* du nominatif-singulier, qui, pour le reste, n'est, sauf des exceptions insignifiantes, que du mahârâshṭrî ! Il porte clairement au front la marque de son origine artificielle. J'indiquerai plus loin comment on peut conjecturer qu'il s'est formé;

à coup sûr, la première impression qu'éveille son nom, l'idée qu'il donne d'un idiome scolastique, n'est pas trompeuse.

Il est vrai que, à côté de ces noms instructifs, d'autres dialectes reçoivent des dénominations locales qui les rattachent à une région précise. Je ne prétends même pas insister sur ce fait que le dialecte principal qui sert de base aux enseignements des grammairiens, au lieu de recevoir habituellement son nom de Mahârâshṭrî, est désigné comme Prâkṛita, le prâkrît par excellence, ce qui l'oppose visiblement comme langue artificielle à cette autre langue savante et littéraire qui est le Saṁskṛita, le sanskrit. Ce détail peut n'avoir qu'une importance secondaire, et il demeure certain que plusieurs prâkrits sont désignés par des noms géographiques : Mahârâshṭrî, Çauraseni, Mâgadhî. La conclusion naturelle est qu'ils se rattachent respectivement aux pays du Mahârâshṭra, des Çûrasenas, du Magadha. Mais dans quelle mesure et dans quel sens s'y rattachent-ils ?

Que chacun emprunte au dialecte populaire du pays dont il porte le nom certaines particularités caractéristiques, c'est une pensée qui s'impose d'abord à l'esprit. Plusieurs faits la confirment. Quelques-uns des phénomènes attribués au mâgadhî par les grammairiens — la formation en *e* du nominatif des thêmes en *a*, la substitution de *l* à *r* — se retrouvent dans le dialecte officiel de Piyadasi, et la situation de la résidence royale nous autorise à le considérer

comme représentant approximativement l'idiome du Magadha. Quelque part que l'on soit amené à faire au travail de régularisation, d'accommodement, des grammairiens, il est certain qu'ils ont pris leur point d'appui, les éléments constitutifs, dans les dialectes vulgaires. Les noms qui sont restés attachés aux idiomes littéraires, quand ils ont une portée géographique définie, méritent d'être pris en sérieuse considération. Jusqu'à preuve contraire, ils nous fournissent une base historique qu'on ne saurait abandonner sans une grave imprudence. En ce qui concerne le mâhârâshṭrî, les comparaisons que les inscriptions de la côte occidentale, en pays mahârâshṭra, nous permettent d'instituer, montrent qu'il n'existe aucune incompatibilité entre ce qu'il nous est possible d'entrevoir de la langue populaire et les règles de l'idiome grammatical. Seulement il faut bien entendre dans quelles conditions ces comparaisons se présentent. Le Mahârâshṭra, où nous rencontrons à la fois une longue série monumentale et, dans les vers de Hâla, l'application ancienne, probablement la plus ancienne, d'un prâkrit littéraire, nous offre le terrain le plus favorable pour nous faire sur pièces une idée certaine de la manière dont s'est accomplie la réforme des prâkrits grammaticaux.

En envisageant les inscriptions prâkrites de l'ouest, nous nous sommes convaincus que, bien qu'elles s'appuient nécessairement sur la langue populaire de la région, elles n'en offrent pas une image rigoureusement fidèle. L'orthographe n'en est pas strictement

représentative; mais, sans avoir la fixité que peut seule assurer une culture grammaticale complète, elle tend à se rapprocher de l'étymologie, c'est-à-dire de l'orthographe conservée par la langue savante; elle prend comme niveau typique de l'écriture les cas où la prononciation s'est le moins éloignée de la forme primitive. L'emploi parallèle du sanskrit mixte est là pour prouver que cette conclusion ne suppose pas arbitrairement chez les auteurs de l'orthographe monumentale une préoccupation qui leur soit étrangère.

Que dire du mahârâshṭrî littéraire? On sait d'abord que les grammairiens en distinguent deux : le mahârâshṭrî ordinaire, qui est celui de Hâla, d'une partie des vers dans les drames, et le mahârâshṭrî des Jainas[1]. Nous pouvons négliger pour un moment les nuances qui distinguent ces deux groupes; en somme, ils se ressemblent beaucoup, et on devait s'y attendre pour des dialectes qui, portant le même nom, ont dû germer dans le même sol. Entre cet idiome littéraire et celui des monuments, bien des différences sautent aux yeux. Il y faut regarder de plus près.

L'orthographe littéraire affaiblit d'ordinaire en la sonore correspondante la sourde *ṭ;* j'ai relevé plus haut dans les inscriptions des orthographes *mukuḍa*, *vâḍaka*, *dhenukakaḍa*, *kuḍumbini*, *sâdakaṇi*, *sâḍagerî*, *paḍidâtava*, *paḍiṭhâpita*, etc., à côté de l'écriture plus usuelle, qui maintient la consonne à son niveau

[1] Cf. Jacobi, *Kalpasûtra*, Introd. p. XVII.

sanskrit. La langue littéraire affaiblit volontiers le *p* en *b* ou *v*, elle supprime complètement le *t* médial; j'ai cité les orthographes sporadiques *thuba* pour *thûpa* (stûpa), *goyamâ* pour *gautamâ* (°*mî*). Les grammairiens enseignent que la consonne sonore entre deux voyelles doit être supprimée; nous avons, dans les monuments, rencontré des mots comme *bhayaṁta*, *bhaaṁta* à côté de *bhadaṁta*, *siaguta* pour *çivagupta*, *pavaïta* et *pavayita* pour *pavajita*, *bhoïgi* et *bhoa* pour *bhojikî* et *bhoja*, *pâyuna* et *pâüna* pour *pâdona*, *uyaraka* à côté de *ovaraka*, *ciarika* à côté de l'ordinaire *civarika*, *païṭhâna* pour *paḍiṭhâna*, représentant *pratishṭhâna*. Le locatif singulier des thèmes en *a* se fait dans le prâkrit littéraire en *e* et plus ordinairement en *aṁmi;* si, dans les monuments, il est presque toujours formé en *e*, nous trouvons pourtant des exemples comme *jaṁbudipamhi* (Kârli n° 10, *Arch. Surv.*, IV, p. 91); et, à côté du locatif *tiraṇhumhi*, l'écriture *tiraṇhumi* (c'est-à-dire *tiraṇhuṁmi*) (*A. S.*, p. 106, n° 14), de même que *baṁmani* à côté de *baṁmhana*, dans la même dédicace; elles prouvent que la désinence *mhi* était d'une façon plus ou moins constante altérée en *ṁmi* dans la prononciation vulgaire.

Le *y* est constamment changé en *j* dans l'écriture régulière, et par suite *yy* en *jj;* le groupe *rya* en *jj*, par l'intermédiaire de *yy*. Des cas comme *sîhadhayânaṁ*, C. T. I., p. 31, n° 7, pour °*dhajânaṁ*, *vâṇiyiyasa*, p. 16, n° 20, *puyathaṁ*, Kaṇh. n° 98, *râyâmaca*, *Arch. Surv.*, IV, p. 99, n° 4 (peut-être pour-

rait-on ajouter *bhoya* à côté de *bhoja*), attestent que le *y* et le *j* n'étaient pas distingués dans la prononciation réelle. D'ailleurs, à côté d'orthographes savantes comme *âcariya* (C. T. I, p. 100), *âcaria*, Kaṇh. 17, nous relevons les formes *âyyaka*, Kaṇh. 19, C. T. I., p. 60, n° 2; *bhayayâ*, C. T. I., p. 43, n° 6, etc,; *payavasâne*, Arch. Surv., p. 114, n° 22; et les écritures sporadiques *bhajâya*, Kaṇh. 19, 27; *bharijâye*, Nâs. 22; *bhâdrajaṇijja*, Kaṇh. 27, à côté de *pâṇiyya*, ne permettent pas de douter que, entre la grammaire et les inscriptions, la différence ne soit purement apparente et simplement graphique. Je pourrais relever d'autres détails, et, en face des sûtras I, 29, III, 129, de Hemacandra, signaler dans nos monuments les orthographes *âtevâsini*, Kaṇh. 28, Kuḍa 22, *îdâgni*, Arch. Surv., IV, 114, n° 3, etc.; *do* (Kaṇh. n° 3) à côté de *be* (Mahad, 1) ou *ve* (Junnar, 14).

Ces rapprochements suffisent pour mettre en lumière le caractère véritable du dialecte grammatical. Il repose sur la même base locale que l'idiome des monuments : tous les deux représentent une même langue, mais saisie à des périodes un peu différentes de son histoire; tous les deux en modifient l'aspect par une orthographe en partie arbitraire, mais dominée de part et d'autre par des partis-pris divergents. L'un, quand il s'inspire de souvenirs savants, choisit d'ordinaire comme type la forme étymologiquement la moins altérée; l'autre, va, pour ainsi parler, au bout des déformations existantes; il établit

de préférence sur les faits de détérioration phonique les plus avancés le niveau que l'élaboration grammaticale impose avec une régularité plus ou moins absolue au système qu'elle consacre.

L'arbitraire scolastique se peut naturellement exercer dans plus d'un sens. Nous devons nous attendre non seulement à constater des tendances diverses, mais à rencontrer soit des infidélités partielles à la tendance régulatrice, soit des éléments et des distinctions purement artificiels, mêlés dans une proportion variable aux éléments qu'a directement fournis la parole populaire. La comparaison entre les mahârâshṭrîs littéraires dont j'ai rappelé l'emploi parallèle éclaire ce point de vue d'un exemple frappant.

Comme l'a rappelé M. Jacobi (*loc. cit.*), le mahârâshṭrî de Vararuci et des poètes diffère de celui de Hemacandra et des Jainas par deux particularités principales : en ce qu'il n'emploie pas la *ya-çruti*, en ce qu'il remplace partout l'*n* dental par l'*ṇ* cérébral; l'autre dialecte conserve l'*n* dental au commencement des mots et lorsqu'il est redoublé. Je conçois qu'on ait pu être tenté de chercher l'origine de ces divergences[1], soit dans des diversités dialectales, soit dans des différences de temps. Je serais surpris, avec la connaissance que nous commençons à avoir de l'épigraphie ancienne de l'Inde, que personne pût persévérer dans cette voie.

[1] Jacobi, p. 16. — Éd. Müller, *Beitr. zur Gramm. des Jainaprâkrit*, p. 3 et suiv.

En ce qui concerne le premier point, l'introduction d'un *y* entre les voyelles — plus exactement, d'après Hemacandra, entre deux *a* — qui font hiatus, je n'insiste pas sur plusieurs circonstances, désaccord entre les grammairiens, désaccord entre les règles de la grammaire et la tradition manuscrite[1], qui semblent a priori indiquer que cette règle est susceptible d'extensions ou de restrictions arbitraires. Je me contente d'en appeler aux textes épigraphiques. L'orthographe ordinaire s'y inspire trop volontiers des procédés de la langue savante pour laisser subsister beaucoup d'hiatus. J'en ai cité pourtant, j'en puis citer encore, assez d'exemples : *bhoa*, *bhoïgi*, *pâüna*, *ciarika*, *païṭhâna*, *bhaaṁta*, *pulumâï*, *dhutua;* les écritures *cetiasa* (Kaṇh. 5), *paṭiasiya* (Kaṇh. 4), les désinences *pavaïtikâa*, *ponakîasaṇâa* (Kaṇh. 21), *bhayâa* (Kaṇh. 27). Donc, dès une époque antérieure aux monuments littéraires, la prononciation locale supportait l'hiatus dans le Mahârâshṭra, aussi bien que dans les autres provinces de l'Inde. Il va de soi que, là comme ailleurs, mais non plus qu'ailleurs, l'hiatus impliquait une émission légère analogue à l'esprit doux. Si on l'a notée au moyen du *y*, soit dans tous les cas, soit dans des cas déterminés, ce choix peut s'expliquer, d'un côté par l'imitation d'un certain nombre de désinences de la déclinaison savante, de l'autre par cette circonstance que la transformation en *j* de tous les *y* étymologiques laissait le signe *y* disponible pour

[1] Cf. Pischel, in *Hemac.*, I, 180.

une fonction spéciale. A l'occasion, les inscriptions y appliquent le *v*, comme dans *pulumâvisa* (Nâs. 15), *bhayâva velîḍatâva* (Kuḍa, n° 23); l'emploi parallèle dans cette dernière inscription de l'orthographe *uyaraka*, pour *uvaraka*, montre bien que pas plus le *v* dans un cas que le *y* dans l'autre ne représentent une prononciation effective; ce sont des expédients équivalents pour masquer aux yeux un hiatus que les souvenirs de la langue cultivée faisaient considérer comme grossier et barbare. C'est une pareille inspiration, et non une particularité chimérique de la prononciation locale, qui a fait employer dans une école, qui a fait passer ensuite dans les préceptes de ses grammaires et dans l'usage de ses livres, la *yaçruti*.

Pour ce qui est de l'emploi de l'*n* dental et de l'*ṇ* cérébral, le cas serait, s'il est possible, plus frappant encore. A première vue, un dialecte qui *invariablement* prononce l'*n* initial d'une certaine façon et d'une certaine autre façon l'*n* médial, est pour nous étonner et nous mettre en défiance. Mais la question est plus générale, le cas susceptible d'arguments plus précis.

Je ne saurais, je l'avoue, assez m'étonner de voir prendre aujourd'hui la distinction de la nasale cérébrale ou dentale comme base de classification à l'égard des prâkrits anciens. On se souvient que, dans aucune des inscriptions de Piyadasi qui sont rédigées dans l'orthographe mâgadhî, la forme de l'𑀡 cérébral n'est connue; l'𑀦 dental est seul employé.

Si c'est un trait dialectal, il est bien curieux que, dans les mâgadhîs littéraires, l'*n* dental disparaisse au contraire complètement et que l'*ṇ* cérébral soit seul admis. A Bharhut, les inscriptions ordinaires ne connaissent qu'un seul 𑀦, l'*n* dental; il y a pourtant une exception; elle est caractéristique. L'inscription royale du porche oriental, datée du règne des Çuṅgas, emploie concurremment les deux formes 𑀦 et 𑀡; mais de quelle manière? Elle écrit *poteṇa*, *puteṇa*, *putena*, probablement *toranam̃* et certainement *upam̃ṇa*. Si les deux formes sont ici connues, il est bien clair que la distinction en est, non populaire, mais arbitraire et savante; cela est prouvé non seulement par ses inconséquences, par son irrégularité, mais par l'application de l'*ṇ* cérébral à des désinences où sa présence s'explique en sanskrit, mais seulement en sanskrit, par le voisinage d'un *r* qui a disparu dans l'idiome vulgaire. A Girnar, dès le temps des édits d'Açoka, où la distinction de l'*ṇ* et de l'*n* est marquée, l'imitation savante ne va pas aussi loin; jamais l'*ṇ* cérébral ne paraît dans les désinences. A Sanci, les faits sont très analogues à ceux que présente Bharhut. Dans toutes les dédicaces anciennes, l'𑀡 est inconnu; il ne fait son apparition que dans l'inscription du règne de Sâtakaṇi (n° 190), l'introducteur du sanskrit dans l'épigraphie des Andhras. A l'autre bout de l'Inde, dans les monuments de Ceylan, les signes 𑀦 et 𑀡 sont visiblement employés indistinctement; il est naturel de penser qu'il

en devait être de même dans la région à laquelle la grande île emprunta son alphabet; chose curieuse, la seule inscription (n° 57 de Ed. Müller) où la distinction paraisse être faite de propos délibéré — on y lit *mahasaraṇe*, *budhasaraṇagate*, à côté de *nati* (*nathi*), *aṭhâne*, *niyate* — semble s'inspirer directement d'un dialecte mâgadhî, et cependant, dans l'emploi de ⊥ et I, elle s'écarte également, et de la pratique de Piyadasi et des règles des mâgadhîs littéraires.

Nulle part les faits ne sont plus clairs que sur le terrain qui nous intéresse plus immédiatement, dans la région du Mahârâshṭra. Je viens de rappeler que, dans le radical des mots, Girnar fait, conformément au sanskrit, la différence entre les deux *n*. A Nânâghât, les anciens Andhras ne connaissent plus que l'*n* dental. L'I cérébral reparaît dans la période suivante, on a vu plus haut dans quelles conditions. Les confusions sont continuelles, aucune règle fixe ne se laisse dégager. Des inscriptions voisines font un usage exclusif l'une de l'⊥, l'autre de l'I. Le sens de ces hésitations, de ces mélanges, est encore accusé par les faits parallèles qui concernent l'*ñ* palatal. Cette nasale a disparu des mahârâshṭrîs littéraires; elle y est remplacée par la nasale cérébrale ou la dentale. Dans les inscriptions, néanmoins, nous relevons couramment le génitif *râño*, et aussi des formes comme *herañika* (C. T. I., p. 54, n° 32); cependant des orthographes telles que *kaliañaka*

(C. T. I., p. 53, n°s 28, 30) sont de nature à faire penser que cet *ñ* n'est plus réellement vivant; et, en effet, nous avons cité *âraṇaka*, *ano*, *anâni*, *heranika*, *pûna*, *nâti*, etc. L'usage du signe *ñ* n'est plus qu'une recherche savante[1]. Il n'en est certainement pas autrement de la distinction des signes ⊥ et I; c'est la conclusion qui ressort de tous les faits qui précèdent. Dans les inscriptions, ils sont les exposants d'une valeur en réalité unique; si la réforme grammaticale des dialectes littéraires leur a assigné des rôles spéciaux, c'est en vertu d'une différenciation arbitraire qui n'a rien à voir avec des nuances authentiques de la prononciation courante.

Quoique sommaires, ces observations suffisent, si je ne m'abuse, à marquer la physionomie propre du prâkrit monumental d'abord, ensuite et surtout des prâkrits littéraires, à les présenter sous leur vrai jour. C'est une prépararation indispensable pour éclaircir le problème qui nous intéresse. Il se résout en deux termes : quand et comment se sont constitués les prâkrits de la littérature? Ces deux points de vue embrassent toutes les questions secondaires.

[1] Il est fort possible que cet état de choses soit en réalité beaucoup plus ancien. En effet, outre la singulière orthographe *ñayâsu* (G. VIII, 1), les édits de Girnar, à côté de leur orthographe ordinaire *ñ* pour *ny*, portent en un passage la lecture *hirañṇa* (VIII, 4). Inversement, tandis que le *ñ* ne paraît nulle part dans les édits de dialecte mâgadhî, Dhauli en offre un exemple unique dans *paṭiññâ* = *pratijñâ*, si toutefois la lecture fournie par le *Corpus* est exacte, ce que j'ai grand'peine à croire.

Les langues, dans le cours normal de leur histoire, sont invariablement sujettes à une usure graduelle de leurs éléments phoniques. C'est un courant que toutes descendent; aucune ne peut le remonter de son mouvement propre. L'observation est banale. On en a d'ordinaire, et assez naturellement, fait la base de la chronologie relative des idiomes de l'Inde. Les remarques qui précèdent font sentir de quelles réserves toutes particulières il convient d'entourer ici l'application de ce principe. Isolément, les formes sanskrites sont certainement plus archaïques; elles sont historiquement antérieures aux formes prâkrites du temps de Piyadasi; cela n'empêche que le sanskrit, comme langue réglée, sous la forme où nous le connaissons, n'ait pu fort bien ne conquérir une existence propre que longtemps après le règne de ce prince. Il n'en est pas autrement des divers prâkrits. L'aspect phonétique du pâli est à coup sûr plus archaïque que celui du mahârâshṭrî. Est-on en droit d'en conclure qu'il ait existé en fait, qu'il ait été appliqué dans la littérature, avant le mahârâshṭrî? En aucune façon. En un mot, il faut soigneusement distinguer entre les éléments constitutifs du dialecte, considérés directement, et leur réduction en un dialecte littéraire particulier, affecté à un certain ordre de productions. On ne saurait appliquer à des idiomes littéraires, en partie artificiels et savants, la même mesure qu'à des langues purement populaires; ils peuvent, eux, remonter en un sens le courant régulier du développement linguistique. C'est le fait

même que nous avons constaté pour le sanskrit mixte. Quand je parle de rechercher l'âge des prâkrits littéraires, j'entends, non pas déterminer l'époque à laquelle peuvent remonter les éléments — morphologie et phonétique — dont ils se composent, mais fixer le moment où ils ont été arrêtés, sous leur forme définitive, pour l'usage littéraire. Pour cet objet, les formes les plus altérées sont instructives; elles peuvent être invoquées pour démontrer que tel dialecte ne saurait être antérieur à telle époque donnée; les formes les mieux conservées ne prouvent rien; elles peuvent avoir été, soit reconstituées après coup à la lumière de la langue savante, soit sauvegardées plus ou moins longtemps par la tradition, avant de recevoir leur place et leur consécration dans le dialecte spécial dont elles font finalement partie intégrante.

Le criterium fondé sur l'aspect phonétique des dialectes doit donc être écarté résolument, sous peine de méconnaître les traits les plus certains, les plus caractéristiques, de l'histoire qu'il s'agit de restituer.

Ceci posé, une double observation se présente. L'une concerne la relation du prâkrit des monuments avec les prâkrits des livres; l'autre, la relation des prâkrits littéraires avec le sanskrit.

Réduire *ex professo*, par un travail conscient, par des remaniements réfléchis, des dialectes populaires en dialectes littéraires aux formes immobilisées, n'est pas une idée si simple qu'elle aille de soi, que

l'on soit dispensé d'en chercher l'explication. Evidemment, une pareille entreprise a dû se régler sur un prototype, sur un modèle consacré. L'Inde possède un type de ce genre, le sanskrit. En effet, si l'on prend garde aux noms, *prâkṛita* et *saṁskṛita* sont termes corrélatifs. Le lien réel qui rattache l'un à l'autre les deux ordres de faits n'est certainement pas moins étroit que la parenté formelle des noms qui les désignent. Historiquement, le terme antérieur est le sanskrit; sur ce point, le doute n'est pas possible. C'est la constitution même et la diffusion du sanskrit qui a servi de base et de modèle à la constitution des prâkrits; ils ont été régularisés à son image. Le souvenir de ces origines se perpétue dans l'enseignement des grammairiens. Ils prennent soin d'établir que le prâkrit a pour base, pour source, le sanskrit (*Hemac.*, I, 1 et les commentaires de M. Pischel). On se tromperait en attribuant aux Indous, sur une pareille remarque, la notion d'une généalogie linguistique fondée sur une analyse comparative. Quand Vararuci et d'autres (cf. Lassen, *Instit. Ling. Prâkrit.*, p. 7) déclarent que la *prakṛiti* du çaurasenî est le sanskrit, celle du mahârâshṭrî et du paiçâcî le çaurasenî, il est bien clair qu'il ne faut pas prendre l'affirmation dans un sens historique; elle n'est rien qu'une manière de constater que le çaurasenî, par divers caractères, se rapproche, plus que les autres dialectes, de l'orthographe sanskrite, qu'il est en quelque sorte à mi-chemin entre la langue savante et les dialectes d'orthographe plus altérée. Ce n'est

pas un classement généalogique, c'est un classement tout pratique; on y saisit encore le sentiment présent de la méthode d'après laquelle s'est opérée la fixation grammaticale de ces langues : elle a pris pour base la grammaire de la langue savante, pour principe la graduation de chacune d'elles à un niveau déterminé au-dessous de l'étiage du sanskrit.

J'arrive à la seconde observation.

Prâkrit monumental et prâkrits littéraires sortent d'une même source; ils diffèrent surtout en ce qu'ils sont inégalement cultivés. Les seconds sont plus fixés, leur écriture est plus parfaite. Est-ce indifférence de la part du premier? A coup sûr non. Le rôle qu'il joue comme langue officielle des inscriptions, le niveau uniforme qu'il sait garder au-dessus des dialectes locaux plus altérés, y laissent reconnaître un idiome déjà raffiné, tendant certainement, comme c'est l'ordinaire dans l'Inde, à se constituer en une langue fixe et régulière. Comment croire, s'il eût dès lors existé parallèlement, dans les prâkrits littéraires, un modèle d'orthographe mieux réglée, plus achevée, qu'on eût, dans l'emploi monumental de la langue, négligé d'en faire son profit, de s'en approprier le bénéfice?

Ce n'est point assez de ces considérations générales; quelle qu'en soit la valeur, la démonstration, pour être décisive, doit s'attacher à des phénomènes précis, caractéristiques. Les faits relatifs au redoublement graphique des consonnes doubles nous ont été d'un secours précieux pour établir certains

points essentiels dans l'histoire comparée du sanskrit classique et du sanskrit mixte. Les données du même ordre ne sont pas moins instructives sur le terrain nouveau où nous sommes maintenant placés.

Les prâkrits littéraires observent tous le redoublement, sans aucune exception; il n'existe aucun texte prâkrit qui s'en départisse, aucun grammairien qui n'en enseigne explicitement la pratique ou ne la suppose avec évidence. La rigueur avec laquelle elle est uniformément introduite dans tous les dialectes, indique bien qu'il s'agit d'une règle qui a dominé dès le début leur régularisation grammaticale[1].

Le procédé semble, en lui-même, parfaitement simple; il n'est que l'expression de la prononciation réelle. Pas si simple pourtant. Non seulement la plus ancienne orthographe, celle des édits de Piyadasi, ne l'observe pas; nous avons vu que le sanskrit mixte, en dépit de la tendance qui l'entraîne à se rapprocher des formes étymologiques, se l'assimile tardivement, et seulement sous l'influence du sanskrit classique. Il n'est pas moins étranger au prâkrit des monuments dans toute la période que nous envisageons ici. On est en droit de l'affirmer d'une façon générale; j'indiquerai tout à l'heure, certaines réserves; loin d'atténuer le fait, elles en font ressortir l'importance.

[1] Parmi les langues néo-âryennes, le sindhî, reprenant pour son compte les errements primitifs de l'orthographe hindoue, néglige de noter les redoublements; il ne les en observe pas moins fidèlement dans la prononciation.

Cet usage graphique des prâkrits littéraires, inséparable de leur élaboration même et de leur fixation grammaticale, ils ne l'ont point emprunté aux habitudes établies : il est étranger à l'épigraphie et à la pratique courante qu'elle reflète certainement. Il n'a pu être emprunté par eux, comme il l'a été par le sanskrit mixte, qu'à l'orthographe préexistante du sanskrit classique. Il était a priori plus que vraisemblable — je viens de l'indiquer — que l'idée même d'affiner les dialectes locaux en langues littéraires, à plus forte raison les principes qui ont présidé à cette élaboration, devaient avoir leur source dans l'existence, dans l'emploi, dans les règles du sanskrit profane. Ce trait particulier en livre une preuve nouvelle et précise. Certains faits empruntés à l'épigraphie le mettent en pleine valeur.

J'ai dit que le prâkrit des inscriptions ne pratique pas le redoublement. Il reste, à cet égard, fidèle à la tradition ancienne. Cette fidélité n'est pas invariable, elle ne dure pas indéfiniment. A partir d'une certaine époque, paraissent quelques exemples du redoublement. La dernière inscription de Vâsiṭhîputa Pulumâyi (*A. S.*, IV, p. 113, n° 21) lit *setapharaṇaputtasya;* la désinence *asya* qui se répète dans *sovasakasya*, *abulâmavâthavasya*, montre bien que c'est dans un moment d'imitation sanskritisante que le graveur applique ici le redoublement. Dans des textes purement prâkrits de Mâḍhariputa Sakasena, je relève *âyyakeṇa* (*A. S.*, V, p. 79, n° 14), *âyyakena* et *buddha* (*ibid.*, p. 82, n° 19); le maintien de la longue devant

la double consonnance est là pour déceler une influence sanskrite; une action analogue est toute naturelle dans le participe *buddha*, qui est identique dans la langue savante et dans l'idiome populaire. Les redoublements (même purement prâkrits) sont plus nombreux dans le n° 27 de Kaṇheri (*A. S.*, p. 85) : *pâṇiyya°*, *bhâdrajaṇijjâṇaṁ*, *etta*, *ekka*, *etto*, *puttâṇa*, *savvaseva*, *ṭṭhitânaṁ*, *tti*. Cette épigraphe est d'une façon générale plutôt conçue en sanskrit mixte; des formes telles que *pratigrahe*, *putrasya*, *kulasya*, témoignent d'une action plus ou moins directe de l'orthographe classique. Le niveau linguistique en est d'ailleurs fort inégal, et, à côté de ces formes sanskrites, y paraît un génitif comme *dhutua*. M. Bühler, avec sa grande expérience, estime que cette inscription, écrite en caractères andhras, contient quelques formes de lettres plus modernes. C'est donc, suivant toute vraisemblance, au IIIe siècle qu'elle appartient.

Ces faits parlent clairement. Il est certain que le prâkrit, tel qu'il est écrit sur les monuments, était tout prêt à accepter le doublement graphique des consonnes; à partir du moment où la diffusion du sanskrit en donne l'exemple, cette tendance s'accuse dans quelques faits dispersés; nous la voyons qui déborde le sanskrit mixte pour s'introduire dans le prâkrit. Ce sont les témoins du mouvement qui devait fatalement entraîner les prâkrits dans ce sens; ils montrent aussi que ce mouvement n'avait pas abouti encore à la fixation orthographique des prâkrits;

car, dans ce cas, nous retrouverions dans le prâkrit des monuments. au lieu de rares indices, une pratique constante.

La suite prouve que ceci n'est pas une vaine conjecture.

On se souvient que, à partir du début du IIIe siècle, la série des monuments épigraphiques est interrompue par une fâcheuse lacune. Les inscriptions les plus anciennes qui viennent ensuite renouer la chaîne de la tradition, sont jusqu'ici quelques épigraphes des Pallavas. La première est une donation de Vijayabuddhavarman[1]. Burnell et M. Fleet s'accordent, par des raisons paléographiques, à l'attribuer au IVe siècle[2]. Des quatre faces qui sont couvertes de caractères, la dernière seule est conçue en sanskrit. Les trois premières ne paraissent pas, dans la condition où elles nous sont livrées, susceptibles d'une traduction intégrale. Elle n'est pas indispensable pour nous. Quelles qu'en pussent être les difficultés et les incertitudes, le fait général qui nous intéresse saute d'abord aux yeux. Des mots comme *sirivijayakhandavammamahârâjassa*, *yuvamahârâjassa*, *sirivijayabuddhavammassa*, *pâduttare pâse*, nous mettent en présence d'un prâkrit qui, pour la première fois dans la série épigraphique, redouble les consonnes à la façon des prâkrits grammaticaux. Et ce n'est pas là un accident ni un caprice : les plaques de cuivre de Hirahadagalli, qui appartiennent à la même

[1] Fleet, *Ind. Antiq.* 1880, p. 100.

[2] *Ind. Antiq.* 1876, p. 175 suiv.

dynastie et au même temps, et dont je dois la communication à l'obligeance de M. Burgess, appliquent la même orthographe.

Le fait est de haute importance. Il atteste d'une façon concluante combien l'écriture des monuments était naturellement disposée à s'approprier l'orthographe plus régulière, plus précise, que pratiquent les prâkrits littéraires. Si elle ne l'a pas adoptée plus tôt, c'est que cette pratique n'était pas établie encore. Il nous donne ainsi un moyen de déterminer avec une approximation suffisante l'époque où s'est faite l'élaboration grammaticale des prâkrits.

En effet, résumons-nous. La réforme des prâkrits littéraires est postérieure à la diffusion du sanskrit dans l'usage profane; elle remonte donc, au plus haut, au IIe siècle de notre ère. Au IVe siècle, elle est un fait accompli; au moins le système général est établi; la réaction qu'il exerce sur le prâkrit des monuments, l'atteste; nous ignorons seulement à quels dialectes il a d'abord été étendu. Les quelques exemples de redoublement que nous offrent des épigraphes de la fin du IIe siècle ou du commencement du IIIe semblent marquer cette époque comme la période d'enfantement de cette œuvre grammaticale. Sans être en état de préciser avec rigueur, nous ne saurions nous tromper de beaucoup en affirmant que le IIIe siècle est le temps le plus reculé où elle ait pu se produire. Il est clair qu'elle n'a pas été contemporaine pour tous les dialectes, que pour plusieurs elle ne s'est produite qu'à une époque plus basse.

Ces conclusions ne laissent pas que d'emporter une conséquence grave. Cette conséquence, c'est que tout ce que nous possédons de littérature pâli-prâkrite est, au moins dans sa rédaction actuelle, postérieur à la réforme grammaticale des prâkrits, postérieur au IIIe siècle.

Je dois ici écarter un scrupule et fournir une explication.

Mes dernières inductions se fondent principalement sur la date du redoublement des consonnes dans l'écriture. N'est-ce pas exagérer l'importance d'un détail orthographique?

On remarquera d'abord que l'argument tiré du redoublement, si j'ai dû y insister à cause des faits qui permettent de lui donner une précision frappante, vient simplement confirmer et circonscrire, au point de vue chronologique, une thèse qui s'imposait à priori. Ou bien personne peut-il douter que la régularisation des prâkrits, telle qu'elle se reflète, soit dans les manuels grammaticaux, soit dans les œuvres littéraires, ne soit nécessairement postérieure à l'élaboration dernière et à la diffusion pratique du sanskrit, ne s'en soit inspirée et n'y ait pris modèle? Cette imitation du sanskrit nous transporte forcément, d'après ce qui a été dit plus haut, au moins au IIe siècle.

Il faut prendre garde du reste de trop rabaisser l'importance de ce phénomène graphique. Pendant des siècles, à travers des modifications légères, un certain système orthographique s'était maintenu dans

le prâkrit des monuments sans subir aucune atteinte, aucun compromis. Tout à coup, un jour, ce système nous apparaît modifié, et modifié d'une manière régulière, constante, dans un de ses traits les plus caractéristiques. L'événement, au point de vue grammatical, n'est point si mince. Par sa soudaineté même, par la rigueur avec laquelle est appliqué le principe nouveau, il indique qu'il est intervenu une révolution de quelque gravité.

Le redoublement peut passer pour un détail; ce n'est point un détail isolé. Il fait partie intégrante d'un remaniement plus général; il en est une des manifestations les plus apparentes, mais il est loin de l'épuiser. La fixation savante des prâkrits a touché à bien d'autres points. Il n'y a aucune apparence ni aucun indice qu'elle se soit exécutée successivement et comme en plusieurs actes; elle ne se comprend qu'appliquée d'un seul coup aux premiers dialectes qui en ont été l'objet; elle a pu, dans la suite, s'étendre à d'autres par une naturelle imitation. Il suffit de constater l'application nouvelle d'un trait caractéristique du système, pour être assuré que le système entier vient d'être pour la première fois mis en pratique.

Un fait décisif témoigne de l'importance de ce moment dans l'histoire des prâkrits. Il est naturel qu'un système graphique disparaisse de l'usage à l'avènement d'un système plus complet et plus conséquent; c'est ce qui est arrivé au sanskrit mixte en présence du sanskrit. Or, avec le IIIe siècle, le

prâkrit monumental disparaît sans retour. Les inscriptions des Pallavas sont exactement du pâli; après cette époque, le sanskrit reste, parmi les langues de souche âryenne, le seul idiome épigraphique.

L'objection me paraît dénuée de portée sérieuse.

Quant à l'explication, je puis être bref.

Du prâkrit antérieur à la réforme grammaticale, nous ne possédons d'autre reste que les monuments épigraphiques. Toutes les œuvres littéraires sont écrites suivant le système consacré par les grammaires; elles portent toutes les traces évidentes du nivellement qu'a établi la refonte scolastique. J'en conclus que toutes, depuis le canon singhalais et le canon des Jainas jusqu'aux strophes de Hâla et aux drames, sont, dans leur rédaction actuelle, postérieures au travail grammatical et par conséquent au IIIe siècle.

Est-ce à dire que les dialectes retouchés par l'école n'eussent jamais, avant cette époque, reçu d'application littéraire? Telle n'est pas ma pensée. Nous allons voir au contraire que l'emploi dans lequel plusieurs ont été spécialisés, la forme archaïque que plusieurs ont conservée, s'expliquent seulement par l'existence de certaines traditions soit littéraires, soit religieuses. On a composé des stances en mahârâshṭrî avant que fût écrit sous sa forme présente le recueil de Hâla. Bien avant que le tripiṭaka singhalais fût fixé dans sa teneur actuelle, il existait, dans certaines sectes du Buddhisme, nombre de formules, de règles et de légendes transmises dans un

idiome au fond assez voisin du pâli de nos livres. Il faut prendre garde pourtant de ne pas exagérer la précision et l'importance de ces précédents. Ces essais avaient dû rester simplement oraux, ou du moins n'avaient reçu qu'une fixation accidentelle et éphémère. Une secte, buddhiste, jaina ou autre, qui eût possédé, soit écrit, soit même vivant dans une tradition orale décidément établie, un canon défini et consacré, n'eût certainement pas consenti à le remanier pour le soumettre à une réglementation grammaticale nouvelle. Aussi bien cette élaboration grammaticale a dû être d'abord entreprise pour répondre à un besoin, pour donner à des exigences nouvelles de rédaction, de codification, l'instrument qu'elles réclamaient. La fixation et la réforme d'un idiome propre à la secte, appliqué à ses textes fondamentaux, ne s'imagine qu'à la date où furent pour la première fois réunies dans un cadre définitif des traditions jusque-là imparfaites et dispersées. Fixées plus tôt en un corps canonique, la langue en aurait fait loi. Leur autorité rendait la réforme à la fois inutile et impossible. Cette réforme, en revanche, serait, dans les conditions où elle se produit, également inexplicable, si l'on n'admettait des tentatives antérieures de rédaction; quoique imparfaites et fragmentaires, elles avaient, d'une façon générale, marqué pour chaque dialecte l'étiage du développement phonétique et fourni les traits caractéristiques de la morphologie.

C'est sous le bénéfice exprès de cette réserve que

doit être entendue la conclusion que j'ai indiquée. Je n'envisage quant à présent qu'un ordre spécial de considérations. Il va sans dire qu'il est des arguments d'autre nature qui me paraissent confirmer ces inductions. Je les laisse ici de côté; je veux seulement signaler en passant une concordance intéressante. Il y a apparence que les stances de Hâla représentent le spécimen le plus ancien de la littérature prâkrite. Dans ses savants et ingénieux travaux sur ce précieux recueil, M. A. Weber a établi que le IIIe siècle est l'époque la plus haute à laquelle il soit possible de le faire remonter[1].

J'ai répondu, dans la mesure où les documents sur lesquels je m'appuie me paraissent le permettre, à cette première question : A quelle époque les prâkrits littéraires ont-ils commencé à se fixer et à s'établir dans l'usage? Nous voudrions savoir aussi comment, sous l'empire de quelles circonstances, s'est produite cette floraison.

On a jusqu'ici traité la question comme un simple problème de linguistique; on a considéré que chaque dialecte, à l'époque où il a reçu sa forme littéraire, était un idiome parlé et vivant. C'est en partant de ce principe, que l'on a converti en une échelle chronologique un tableau formé uniquement au nom de comparaisons phonétiques. J'ai protesté contre cette confusion; j'ai indiqué pour quelles raisons il faut re-

[1] Weber, *Das Saptaçatakaṁ des Hâla*, p. XXIII.

noncer au critérium qu'on avait adopté avec une confiance trop facile.

Le commencement de l'élaboration littéraire des prâkrits ne peut être antérieur au IIIe siècle. Il n'est nullement prouvé, à vrai dire il n'est guère probable, qu'elle se soit produite pour tous dans le même temps. Une fois donnée l'impulsion première, des nouveaux venus ont pu suivre un mouvement auquel ils étaient primitivement étrangers. C'est dans chaque cas une question spéciale, moins de linguistique que d'histoire littéraire, nécessairement difficile et délicate, et qui réclamerait pour chaque dialecte de sérieuses investigations. Je n'ai pas le devoir, et je n'aurais pas les moyens, d'entrer dans un pareil détail, en admettant — ce que je ne saurais admettre — que chacun de ces problèmes séparés fût dès maintenant mûr. Il me suffira d'indiquer certaines observations qui me paraissent de nature à jeter quelque lumière sur l'ensemble du problème.

A le considérer de près, il se décompose en deux questions.

Il faut comprendre pourquoi une partie des idiomes populaires se sont transformés en dialectes littéraires plus ou moins retouchés par des mains savantes.

Il faut démêler comment et sous l'empire de quelles circonstances chacun a reçu la forme particulière sous laquelle il a été fixé.

L'existence antérieure du sanskrit répond aisément à la première question. Le régime des langues

savantes domine dans l'Inde sur tous les terrains et à toutes les époques. La tradition continue d'une langue religieuse distincte de l'idiome courant, la création ancienne d'une langue littéraire façonnée sur ce modèle, consacrée à la fois par son origine et par la position privilégiée de ses auteurs, — ces conditions très spéciales expliquent suffisamment le fait. Il y faut ajouter l'influence de la constitution sociale : par l'autorité dominante qu'elle conférait aux brâhmanes, elle assurait au formalisme scolastique, aux préférences et aux entreprises savantes, un empire tout autrement sûr et puissant qu'il n'eût pu être ailleurs.

Je me contente d'indiquer des causes dont l'action est si évidente.

La seconde question est plus complexe : Pourquoi tels dialectes et non tels autres ont-ils été l'objet de la culture littéraire? Comment se fait-il que des dialectes très inégalement déformés aient pu être fixés parallèlement, et plusieurs, à une époque bien postérieure à la période linguistique que représentent leurs éléments constitutifs? Quelles influences ont déterminé le niveau où chacun d'eux a été arrêté?

Si l'existence d'une langue savante comme le sanskrit est pour l'existence même des prâkrits littéraires un indispensable postulat, son influence ne s'est point bornée à une impulsion première. Il est visible que la grammaire classique a, dans le détail, joué le rôle de régulateur. La langue classique,

fixée dans toutes ses parties, entourée de tant d'autorité et de prestige, fournissait au travail savant comme un type de perfection; l'action ne pouvait manquer d'en être puissante. Seule son existence explique comment une part de reconstitution, de nivellement arbitraire, a pu s'exercer dans ce travail sans y jeter une désorganisation irrémédiable. Le modèle était là, à la fois une lumière et un frein.

A prendre ces dialectes en eux-mêmes et dans leurs destinées isolées, il n'est pas malaisé de discerner plusieurs facteurs qui ont rendu possible, qui ont préparé, qui ont inspiré, leur constitution définitive.

Tous les prâkrits plongent leurs racines dans la langue populaire. Les noms ethniques que plusieurs portent, peuvent, en plus d'un cas, être décevants; à coup sûr, tous leurs éléments essentiels sont originairement empruntés à la langue vivante. Le trait est commun à tous. Mais tous les dialectes populaires n'ont pas été élevés au rang de prâkrits grammaticaux. Cette immobilisation savante de plusieurs d'entre eux, se produisant à une époque où le sanskrit, en se répandant dans l'usage, avait mis aux mains de tous un instrument littéraire excellent, a dû être, dans chaque cas particulier, motivée par des raisons spéciales. On en aperçoit aisément plusieurs, littéraires ou religieuses, locales ou scolastiques.

Si la fixation définitive des prâkrits et, par consé-

quent, la rédaction des œuvres qui nous en sont parvenues ne peuvent pas être sensiblement antérieures au IIIe siècle, il est bien clair que ces langues ni ces littératures ne sont sorties en un jour du néant. Elles avaient des antécédents. A l'état plus ou moins rudimentaire, il a certainement existé, bien avant cette époque, une littérature populaire et profane, peu ou point écrite, mais vivante. On en trouve dans les inscriptions des traces positives. Je n'ai pas besoin de rappeler, dans l'inscription de Siripulumâyi (Nâs. n° 14), les allusions bien connues à la légende épique. Les sectes religieuses avaient pu, avaient dû, dès l'âge de leur fondation, conserver certains enseignements, certaines traditions, et, du même coup, la tradition plus ou moins altérée du langage qui avait servi d'abord à sa propagation. C'est à ces sources que les arbitres de la rénovation littéraire pouvaient puiser les éléments caractéristiques des idiomes auxquels ils ont donné leur forme définitive. A plusieurs égards la situation des prâkrits est tout à fait analogue à ce qu'avait été celle du sanskrit, telle que je la comprends et que je l'ai esquissée tout à l'heure.

Si le mahârâshṭrî est devenu, de préférence à tout autre dialecte, la langue de la poésie chantée, c'est qu'il s'était, dans le Mahârâshṭra plus tôt qu'ailleurs, développé spontanément une poésie qui servit de modèle à des essais plus savants. Les Jainas, tout en employant le mahârâshṭrî, y ont introduit la désinence en *e* des nominatifs masculins; le nom de mâgadhî conservé à leur dialecte montre bien

que cette innovation est comme un dernier retentissement des souvenirs qu'ils avaient gardés de la langue de ce pays de Magadha auquel plus d'un lien les rattachait historiquement. C'est évidemment un souvenir analogue qui s'exprime dans l'application du même nom de mâgadhî à la langue du tripiṭaka singhalais. Quelques rares mâgadhismes peuvent à peine passer pour une marque d'origine. Plusieurs traces de mâgadhismes apparaissent cependant dans les plus anciennes inscriptions de Ceylan; elles semblent témoigner que, comme on devait s'y attendre, c'est une sorte de mâgadhî qui servit d'instrument à la propagande de Piyadasi. Le canon singhalais prétend s'y rattacher; une tout autre influence domine en réalité dans la langue où il est conçu, une influence probablement issue de l'ouest de l'Inde. Le sanskrit mixte des buddhistes du nord-ouest est l'orthographe prâkrite la plus rapprochée du sanskrit littéraire; c'est, suivant toute vraisemblance, celle qui a été le plus tôt fixée dans une tradition durable. Il est fort possible que le pâli doive quelque chose de son caractère archaïque à ce penchant pour les orthographes étymologiques dont l'Inde occidentale nous a fourni des preuves multiples. La tradition en aurait été conservée dans une certaine mesure par la secte à laquelle remonte la rédaction du tripiṭaka méridional.

Dans cet ordre d'idées, il est un fait qui me semble assez frappant pour mériter d'être signalé ici. Trois prâkrits provinciaux tiennent une place

d'honneur dans les grammaires, surtout dans les plus anciennes : le mahârâshṭrî, le mâgadhî, le çaurasenî. Ce serait se faire des grammairiens prâkrits une idée bien fausse que d'imaginer qu'ils aient prétendu, sous ces trois noms, grouper les familles principales de dialectes populaires. Ils n'ont jamais poursuivi qu'une utilité pratique; et nous ne risquons pas de leur faire tort en affirmant qu'ils n'ont jamais conçu l'idée d'une classification générale et méthodique des idiomes prâkrits. C'est sur des conditions spéciales, locales ou historiques, que doit être fondée l'importance de ces trois dialectes. Or, par l'origine qu'indiquent leurs noms, ils correspondent précisément aux foyers des trois systèmes d'écriture que les monuments nous permettent de discerner antérieusement à la période grammaticale : le mahârâshtrî au prâkrit monumental de la côte ouest; le mâgadhî à l'orthographe officielle de Piyadasi; le çaurasenî, le plus archaïque d'aspect, au prâkrit sanskritisant de Mathurâ et du Nord-Ouest. Il semble que les souvenirs plus ou moins obscurcis, la perpétuité plus ou moins traversée, d'une tradition fondée sur des essais précoces d'écriture, aient provoqué dans ces trois foyers, y aient du moins facilité la création de dialectes littéraires.

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, une conclusion est certaine. C'est seulement au prix d'une tradition antérieure, locale, religieuse ou littéraire, maintenue par des moyens et dans des conditions qui ont pu varier, qu'a été possible la réforme gram-

maticale d'où les prâkrits grammaticaux sont sortis sous la forme que nous leur connaissons. Il me suffit ici de signaler le fait dans sa généralité. Je n'ai point à aborder les questions épineuses d'histoire littéraire qui se posent à l'origine de chacun de ces dialectes. J'ai voulu montrer au moins, en présentant la thèse à laquelle les faits philologiques me paraissent nous acculer invinciblement, qu'elle ne présente en somme aucune de ces difficultés insurmontables qu'y pourrait redouter d'abord l'esprit prévenu par des théories différentes. En finissant, je tiens à faire remarquer qu'il y a dans cette façon de considérer les choses un correctif nécessaire à ce que ma conclusion touchant la rédaction des livres pâlis ou prâkrits paraîtrait avoir de trop absolu. Cette réserve est indispensable; il n'en faut ni exagérer la portée ni l'atténuer à l'excès. Quant à en marquer les limites dans chaque cas particulier, à faire le départ rigoureux entre ce qui est l'œuvre de la rédaction dernière et ce qui est l'héritage de la tradition antérieure, c'est une tâche infinie : peut-être ne serons-nous jamais en état de l'accomplir tout entière.

IV.

CONCLUSION.

Les observations qui viennent d'être exposées m'ont amené à toucher la plupart des problèmes les plus généraux que présente l'histoire linguistique de l'Inde ancienne. Je ne puis finir sans résumer

les conclusions principales où j'ai été conduit. Elles sont, à plusieurs égards, en conflit avec les idées courantes; mais il faut songer que, jusqu'ici, l'examen de ces questions est, de l'aveu de tous, loin d'avoir abouti à des résultats catégoriques [1]. Nos connaissances à ce sujet sont encore trop incomplètes, trop flottantes, pour qu'un peu de nouveauté puisse exciter la surprise ou justifier la défiance. Je me suis attaché à un seul ordre de considérations, aux arguments épigraphiques et philologiques, les seuls qui fussent appelés par le sujet principal de ce mémoire. J'estime qu'ils fournissent à ma thèse une base suffisamment solide; j'ai la confiance que des preuves d'autre nature viendront s'y ajouter et les confirmer peu à peu. On ne me reprochera pas, je pense, d'avoir dédaigné ces autres sources d'informations; j'en sais tout le prix. Quand il ne serait pas vrai, ainsi que je le pense, que l'ordre de faits où je me suis enfermé soit le seul capable de conduire à des résultats décisifs, les autres considérations rentraient mal dans le cadre qui m'était tracé.

Les idiomes littéraires de l'Inde ancienne sont au nombre de trois principaux : la langue védique, le sanskrit classique, le groupe des prâkrits. Il y faut ajouter cet idiome en quelque façon intermédiaire

[1] Je puis renvoyer à la préface récente mise par M. Max Müller en tête de l'édition abrégée de sa *Sanskrit Grammar for beginners*, p. v, et aussi à la préface qui précède la grammaire sanskrite de M. Whitney.

entre le sanskrit et le prâkrit, pour lequel j'ai proposé le nom de sanskrit mixte.

1° En ce qui concerne la langue védique et religieuse, les inscriptions de Piyadasi témoignent indirectement qu'elle était, dès le commencement du IIIe siècle avant notre ère, l'objet d'une certaine culture, que cette culture était purement orale. C'est un point qui a été examiné au chapitre précédent.

2° Pour le sanskrit classique, sa préparation dans le milieu brâhmanique, fondée matériellement sur la langue védique, provoquée en fait par les premières applications de l'écriture aux dialectes populaires, doit se placer entre le IIIe siècle avant J.-C. et le Ier siècle de l'ère chrétienne. Son emploi public ou officiel n'a commencé de se répandre qu'à la fin du Ier siècle ou au commencement du IIe. Aucun ouvrage de la littérature classique ne peut être antérieur à cette époque.

3° Le sanskrit mixte n'est qu'une manière d'écrire le prâkrit, en se rapprochant de l'orthographe et des formes étymologiques connues par la langue religieuse. Son usage, né spontanément avec les premiers tâtonnements de l'écriture qui s'essaie, se développe d'une façon continue, des édits de Kapur di Giri aux épigraphes de Mathurâ. Employé surtout par les buddhistes, il stimule parmi les brâhmanes la codification d'une langue plus conséquente, plus raffinée, le sanskrit profane. L'avènement de ce sanskrit littéraire marque sa disparition dans l'usage. Il a auparavant, grâce à sa diffusion sous le règne

de Kanishka, assuré sa survivance, à titre de dialecte semi-littéraire, dans certaines écoles du buddhisme.

4° Restent les prâkrits. Populaires par leur origine, ils ont, dans la forme sous laquelle ils ont été employés et nous sont parvenus, subi un travail de fixation, de réforme orthographique et grammaticale. C'est le sanskrit, c'est le travail savant parfaitement analogue auquel il doit son existence, qui a inspiré et guidé ce travail. Il n'a pu s'exécuter avant la fin du IIe siècle; à la fin du IVe, il est un fait accompli. Aucune des grammaires qui enseignent les prâkrits littéraires, aucun des livres rédigés dans l'un de ces dialectes, ne peut, sous sa forme actuelle, être antérieur à cette date. Il est bien entendu que, loin d'exclure l'existence d'essais littéraires et d'une tradition plus ancienne, ce système les suppose comme une indispensable préparation. Il exclut seulement l'idée d'œuvres ayant reçu une forme définitive, d'une tradition arrêtée canoniquement, dont l'existence eût rendu toute réforme grammaticale superflue et impossible.

Il va sans dire que la solidité des dates que je viens d'énoncer dépend, dans une assez large mesure, de la solidité des dates attribuées aux inscriptions. La série chronologique des monuments me paraît bien établie. En supposant que certaines corrections y soient nécessaires, je n'imagine pas qu'elles puissent être assez sensibles pour modifier les grandes lignes que j'ai esquissées.

Tout, dans ce système, se tient et se suit en un

mouvement naturel et bien lié. Les mêmes inspirations que nous voyons à l'œuvre dès les premiers temps continuent leur action dans la suite; à travers des évolutions qui se commandent et s'engendrent l'une l'autre, les principes moteurs restent identiques. La suite de l'histoire linguistique dans la période que nous avons parcourue, est le développement logique des tendances que révèlent les plus anciens monuments. Dans ce sens, ce dernier chapitre se rattache étroitement à l'objet direct de ces études, aux inscriptions de Piyadasi.

APPENDICE.

De sérieux progrès ont été faits dans l'étude de nos inscriptions au cours de ces dernières années, grâce surtout à M. Bühler. Au fur et à mesure que paraissait mon commentaire des Édits, s'accumulait, au point de vue de la lecture, la matière d'un copieux erratum; ce qui ne veut pas dire que les lectures nouvelles soient nécessairement, dans tous les cas, plus certaines ou plus correctes que les anciennes. Pour mettre, en le terminant, mon travail à jour, j'ajoute ici en appendice l'indication des lectures où le texte de M. Bühler, qui a eu entre les mains des documents plus récents ou moins imparfaits, diffère de celui que j'ai donné. C'est surtout pour Khâlsi que les divergences sont nombreuses et intéressantes. Par bonheur, dans la grande majorité des cas, elles ne sont pas de nature à rien changer à mon commentaire. Ce sont donc les lectures divergentes de M. Bühler que j'énumère ici successivement. Pour être moins incomplet j'ajoute une transcription du Ier édit de Kapur di Giri conforme au fac-similé du paṇḍit Bhagwâulâl Indrajî, et les lectures nouvelles qui résultent pour le pilier de Firuz Shah des reproductions publiées par MM. Fleet et Bühler dans l'*Indian Antiquary*, octobre 1884.

GIRNAR.

I. Ligne 2, idha nâ; — l. 7, mahânasamhi; — l. 10, dhaṁmalipî.

II. Ligne 3, aṁtiyoko, aṁtiyokasa sâmîcaṁ; — l. 4. cikichâ; — l. 5, osaḍhâni; — l. 8, khânâpâtâ.

III. Ligne 1, devânaṁpriyo; — l. 3, niyâtu; — l. 4, bâmhana.

IV. Ligne 2, brâmhaṇa°; — l. 6, brâmhaṇa°; — l. 10, ta imamhi.

V. Ligne 4, mayâ tredasavâsâbhisitena; — l. 6, aparigodhâya; — l. 8, ye vâ, sarvatra, °nisrito ti va; — l. 9, te dhaṁmamahâmâtâ.

VI. Ligne 7, âropitaṁ; — l. 12, ârâdhayaṁtu ti etâya.

VII. Ligne 2, ichaṁti, kasaṁti vipule; — l. 3, sayamo.

VIII. Ligne 1, atikâṁtaṁ; — l. 4, hiraṁṇapaṭividhâne ca jânapadasa.

IX. Ligne 2, putalâbhesu; — l. 3, mahiḍâyo; — l. 4, gurûnaṁ; — l. 6, bhâtrâ; — l. 7, suhadayena va; — l. 8, imiṇa sakaṁ.

X. Ligne 1, kiti; — l. 2, dhaṁmasusrusâ, anuvidhiyatâṁ, kiti; — l. 3, pâratrikâya, apuṁñaṁ; — l. 4, dukaraṁ, añatra, paricijitpâ.

XI. Ligne 1, devânaṁpiyo; — l. 2, susrusâ; — l. 3, bhrâtâ va saṁstutañâtikena, katavyaṁ; — l. 4, karu, anaṁtaṁ.

XII. Ligne 1, gharistâni câ; — l. 2, pûjâ, sâruvaḍhî asa, sârâvaḍhî; — l. 3, parapâsaṁḍagarahâ; — l. 4, tena tana; — l. 6, karoṁto, sâdhu; — l. 7, kiṁti añamaṁñasa, sruṇeruṁ ca sususeraṁ ca.

XIII. Ligne 1, satasahasramâtraṁ; — l. 2, ta bâḍhaṁ

vedanamatam̃ ca gurumatam̃ ca; — l. 6, sakam̃ chamitave, vijite; — l. 7, achâtim̃, samacerâm̃; — l. 8, yonarâjâ, am̃tekina; — l. 9, (a)m̃dhrapirim̃desu, anuvaṭam̃te[1], dûti; — l. 10, savathâ, pîtiraso, ladhâ, pîtî, vijaye châtim̃ ca.

XIV. Ligne 4, punam̃puna; — ligne 5, sam̃châye.

DHAULI.

I. Ligne 1, lâjinâ, pajo . . . . . ; — ligne 2, samâjâ, sâdhumatâ; — l. 3, lâjine, pânasata°; — l. 4, dham̃malipî, pachâ, âlabhiyi°.

II. Ligne 5, vijitasi; — l. 6, devânam̃piyena piyadasinâ, ... dhâni; — l. 7, âni, pasuopagâni, savata, lopâpitâ, hâlâpitâ; — l. 8, magesu, lopâpitâni.

III. Ligne 9, piyadasî, ânapa.i . . . . ., vijitasi, yutâ; — l. 10, mâtâpitisu susûsâ; — l. 11, jîvesu, anâlam̃bhe, yutâni, ânapayisati.

IV. Ligne 12, vihisâ; — l. 13, agikam̃dhâni; — l. 14, lûpâni; — l. 15, anâlam̃bhe, avihisâ, bhûtânam̃, °bam̃bhanesu, mâlipitususûsâ, vu[ḍha]susûsâ; — l. 16, piyadasî; — l. 17, imam̃, âkapam̃, ciṭhitu, dham̃mânusâsanâ; — l. 18, aṭhasa, vuḍhî, vaḍhî.

V. Ligne 21, nâti va, se, kacham̃ti, dukaṭam̃; — l. 22, supadâlaye, se, hûtapuluvâ; — l. 23, viyâpaṭâ, dham̃mâdhithânâye, dham̃mayutasa, °gam̃dhâlesu, laṭhika°, apalam̃tâ, bhaṭimayesu; — l. 24, bâbhanibhiyesu, mahâlakesu. bam̃dhanabadhasa, apalibodhâye; — l. 25, pajâ ti va kaṭâbhîkâle, mahâlake, bhâtinam̃ me bhagi°; — l. 26, am̃nesu vâ nâtinam̃ (?), viyâpaṭâ e iyam̃ dham̃manisite ti va, savapuṭhaviyam̃, dham̃mamahâmâtâ; — l. 27, dham̃malipî likhitâ, cilaṭhitîkâ.

[1] Je suppose que le ṭ de la lecture de M. Bühler est une inadvertance le t semble bien clair sur la photographie de l'*Archæol. Survey*. C'est, du reste, l'ortographe ordinaire à Girnar.

VI. Ligne 28, °puluve, kâlaṁ; — l. 30, kichi, mahâmâtehi, âlopite hoti, nijhati, palisâya; — l. 31, ânaṁtaliyaṁ paṭivedetaviye, anusathe, hi; — l. 32, uṭhâne, aṭhasaṁtîlanâ, ânaniyaṁ; — l. 33, palâta, âlâdhayaṁtû ti, dhaṁmalipî, cilaṭhitîkâ, tathâ, putâ, papotâ, palakamaṁtu.

VII. Ligne 1, piyadasî, hi te, sayamaṁ; — l. 2, ucâvucalâgâ, kachaṁti, vipule, ca, nîce.

VIII. Ligne 3, lâjâne, — ikhamisu, huvaṁti naṁ; — l. 4, piyadasî, dasavasâ°, saṁbodhî, . . .ena; dasane, vuḍhânaṁ; — l. 5, hilaṁnapaṭividhâne, jânapadasa, dhaṁmânusathî, ...lipuchâ, tadopayâ esa bhûye, piyadasine.

IX. Ligne 6, piyadasî, athi jane ucâvucaṁ, kaleti, . .jopadâye; — l. 7, jane, kaleti eta tu ithî bahukaṁ ca bahuvidhaṁ ca khudakaṁ ca ni°, kaleti; — l. 8, kaṭaviye ceva kho maṁ°, apaphale cu kho, hedise maṁgale yaṁ ca kho ma°, saṁmyâpaṭipati; — l. 9, gulûnaṁ, dhaṁmamaṁgale, ta, pitinâ; — l. 10, ...le âva, niphatiyâ, pi, vaṁ vute dâne sâdhu ti se nathi . . . . . anugahe vâ; — l. 11, âdise, dhaṁmânugahe, sahâyena pi viyovaditavi. . . . . ; — l. 12, ... svagasa âladhî.

X. Ligne 13, devânaṁpiye piyadasî, kiṭî, maṁnate . . . . .i yaso vâ kiṭî°, tadatvâye . . . . .ja°; — l. 14, ... saṁ su. . .satu me dhaṁma . . . . .; palakamati; — l. 15, apapalisave huv. . . . i palitijitu; — l. 16, usaṭena, usaṭena.

XIV. Ligne 17, piyadasinâ, no hi, ghaṭite; — l. 18, likhiyisâ-. .ceva, ...âye; — l. 19, cu heta.

JAUGADA.

I. Ligne 1, khapigalasi, âlabhitu pajohitaviye; — l. 2, nâpi; — l. 3, paluvaṁ sahasani; — l. 4, yeva, mige se.

II. Ligne 6, savata, paṁḍiyâ; — l. 7, lâjâno; — l. 8, pasuopagâni, nathi; — l. 9, savatu (?) hâlâpetâ.

III. Ligne 10, piyadasî; — l. 11, paṁcasû paṁ°; kaṁmane, mitasaṁthutena; — l. 13, hetate.

IV. Ligne 16, dasayitu; — l. 17, avihisâ, saṁpa...; — l. 18, bahuvidhe; — l. 19, lâjine.

V. Ligne 23, nâti va palaṁ.

VI. Ligne 1, piyadasî, paṭivedanâ; — l. 4, ânaṁtaliyaṁ, anusaṭhe nathi hi me, saṁtîlaniyâ ca; — l. 5, ... me sa°, mûle, kâmatalâ savalokahitena, kiṁchi.

VII. Ligne 8, sayamaṁ.

VIII. Ligne 10, câ.

IX. Ligne 15, maṁgalaṁ; — l. 16, hedise ma; — l. 17, ...esa aṁne......, iyaṁ; — l. 18, âdise; — l. 19, sâdhû.

X. Ligne 21, tadatvâya, susûsatu; — l. 22, kiṁti, huveyâ ti; — l. 23, usaṭena vâ.

KHÂLSI [1].

I. Ligne 1, lekhitâ, pajohitaviye; — l. 2, kaṭaviye, bahukâ, samâjasi, piyadasî lâjâ, sâdhumatâ; — l. 3, pule mahânasasi, devânaṁpiyasâ, pânasahasâni âlabhiyisu supaṭhâye, idâni, tini yavâ, âlabhiyaṁti; — l. 4, duve majulâ, dhuve, etâni piche (?), âlabhiyisaṁti.

II. Ligne 4, aṁtâ athâ, kelalaputo; — l. 5, ye câ aṁne tasâ aṁtiyogasâ, lâjâno savatâ, cikisakichâ, câ, câ, manusopagâni câ atatâ nathi; — l. 6, hâlâpitâ, evamevâ, câ atatâ nathi, hâlâpitâ ca, magesu lukhâni lopitâni udupânâni ca.

III. Ligne 7, ânapayite, lajuke, anusayânaṁ nikhamaṁtu, imâye, aṁnâye; — l. 8, mâtapitisu susûsâ, câ, câ, dânaṁ

[1] Je ne note, bien entendu, que les corrections données par M. Bühler non comme simplement conjecturales, mais comme visibles sur la pierre ou sur les estampages.

pânânaṁ anâlaṁbhe, apabhaṁḍatâ, palisâ pi ca yutâni gananasi anapayisaṁti, câ.

IV. Ligne 9, vaḍhite, pânâlaṁbhe vihisâ câ, nâtinaṁ, samanabaṁbhanânaṁ, se ajâ devânaṁpiyasâ piyadasine lâjine dhaṁmacalanenâ, vimânadasanâ, — l. 10, âdise, ajâ, devânaṁpiyasâ piyadasine, dhaṁmanusathiye anâlaṁbhe, avihisâ, nâtinaṁ; — l. 11, ese câ, lâjâ, dhaṁmacalanaṁ, câ panâtikâ; — l. 12, vaḍhayisaṁti, imaṁ âvakapaṁ, silasi câ tiṭhaṁte, no hoti, câ; — l. 13, imisâ athasâ, duvâḍasavaṣâbhisitenâ, piyadaṣinâ lâjinâ lekhitaṁ.

V. Ligne 13, e aṁdihute kayânasâ se du°, se mamayâ, tâ mama puta câ natâle câ; — l. 14, tehi ye apatiye, tathâ anuvaṭisaṁti, kachaṁti e cu hetâ, se, kachati pâpe hi, atikaṁtaṁ, nâma tedasavasâbhisitenâ mamayâ, °mahâmâtâ kaṭâ te savapâsaṁḍesu viyâpaṭâ; — l. 15, dhaṁmâdhiṭhânâye dhaṁmavadhiyâ, vâ dhaṁmayutasâ, yonakaṁbojagaṁdhâlânaṁ, baṁbhanibhesu, anathesu vudhesu, dhaṁmayutâye, viyâpaṭâ te baṁdhanabadhasâ paṭividhânâye, anubadhaṁ pajâ vati vâ; — l. 16, kaṭâbhikâle, mahâlake, olodhanesu bhâtinaṁ cu na bhagininaṁ, aṁne, viyâpaṭâ, dânasaṁyute, vijitasi mamâ; — l. 17, lekhitâ, pajâ.

VI. Ligne 17, atikaṁtaṁ, hutapuluve, paṭivedanâ, se, adamânasâ me; — l. 18, olodhanasi, vacasi vini°, uyânasi, savatâ, aṭhaṁ, ...vedeṁtu, savatâ, hakaṁ, sâvakam, mahâmâtehi; — l. 19, atiyâyike âlopite hoti tâye aṭhâye vivâde nikati vâ, palisâye anaṁtaliyena paṭivedayitaviye, dose va uṭhânasâ, câ kaṭaviyaṁ matehi, °hite tasa punâ ese; — l. 20, kaṁmatalâ savalokahitenâ, ananiyaṁ yehaṁ, palatâ câ, âlâdhayitu se etâyeṭhâye, palakamâtu savalokahitâye; — l. 21, anata, palakamenâ.

VII. Ligne 21, vasevu, bhâvasudhi ca ichaṁti jane cu ucâvacachaṁde ucâvacalâge, pi cu dâne asâ; — l. 22, kiṭaṁnatâ diḍhabhatitâ, nice bâḍhaṁ.

VIII. Ligne 22, atikaṁtaṁ, °piyâ vihâlayâtaṁ nâma ni°,

aṁnâni, huṁsu, sate, saṁbodhi; — l. 23, hetâ iyaṁ, °sane câ dâ° vudhânaṁ, °dhâne câ jânapadasâ janasâ ca dasane, °thi câ dhaṁ°, tatopayâ ese bhuye lâti.

IX. Ligne 24, jane ucâvacaṁ, kaleti âbâdhasi avâhasi vivâhasi pajopadâye, aṁnâye, jane, magalaṁ kaleti heta cu aṁbikajanâo, khudaṁ câ, °yaṁ câ maṁgalaṁ kaleti; — l. 25, kho, apaphale vu, ese, mahâphale ye dhaṁmamagale iyaṁ dâ°, samyâpaṭipati, pânesu sayame, apaciti, aṁne, heḍise dhaṁmamaṁgale nâma se va°, putenâ, suvâmikenâ, mitasaṁthutenâ âva, pi; — l. 26, magale âva tasâ, niphatiyâ imaṁ kathaṁ iti (?) e hi ivale magale, se hoti siyâ, athaṁ, punâ, iyaṁ punâ dhaṁmamagale akâlike, athaṁ, athaṁ, haṁce punâ taṁ athaṁ, hidâ, ubhayatâ; — l. 27, hidâ câ se aṭhe palatâ câ anaṁtaṁ puṁnaṁ pasavati, dhaṁmamagalenâ.

X. Ligne 27, lâjâ, mahathâvâ, pi yaso, tadatvâye, dhaṁmasususâ sususatu me, dhaṁmavataṁ, anuvidhiyatu; — l. 28, lajâ, lajâ, kiti sakale, palâsave, pâlisave, usaṭena, anatâ agenâ, palitiditu, heta cu.

XI. Ligne 29, nathi heḍise dâne âdisaṁ, dhaṁmasaṁvibhâge dhaṁmasaṁbaṁdhe, samanabaṁbhanânâṁ; — l. 30, anâlaṁbhe, pitinâ pi, suvâmikena pi misaṁthutânâ pi avâ, ṣe, hidalokike ekaṁ âladhe, anaṁtaṁ puṁnâ.

XII. Ligne 30, devânâpiye; — l. 31, pâsaṁḍâni, pujeti, no, kita, ṣavapâsaṁḍânaṁ ṣâlavaḍhi, vacaguti kiti taatapâsaṁḍa, palapâṣaṁdagalahâ vâ *tâ nâ anagalahâ vâ* no ṣiyâ; — l. 32, apakalanaṣi lahukâ, taṣi taṣi, palapâṣaḍâ, vaḍhiyati, upakaleti, aṁnathâ kalata atapâsaḍa ca chanati palapâṣaḍâ pi vâ upakaleti, punâti; — l. 33, palapâsaḍa, se ca pu°, kalaṁta upahaṁti atapâṣaṁdasi samavâye, kiti aṁnamanasâ dhaṁmaṁ suneyu, sususeyu, kiti; — l. 34, bahusutâ vâ kayânâgâ ca haveyu ti, devânâpiye, manati, sâlavaḍhi, savapâsaṁḍasi, vacabhumikâ, vâ nikâye; — l. 35, etisâ, câ, câ.

XIII. Ligne 35, kaligyâ, diyâḍhamâte, ye taphâ apa-

vudhe satasahasamâte, tâvatake mate tatâ pachâ adhunâ, kaligyesu, dhaṁmavâye; — l. 36, dhaṁmakâmatâ, câ, se athi, devânaṁpiyasâ vijinitu kaligyâni, vijinamane, vadhaṁ vâ malane vâ apavahe vâ, se bâḍha vedaniyamate galumate ca devâ°, tatâ galumatatalaṁ; — l. 37, vâ, ane, vihitâ pujâ agabhutasususâ, galususâ, mitasaṁthutasahâyanâtikesu dâsabhaṭakasi samyâpaṭipati diḍhabhatitâ, tatâ hoti upaghâte, abhilatânaṁ vâ vinikhamane; — l. 38, vâ pi saṁvihitânaṁ sinehe avipahine, mitasaṁthutasahâyanâtikaviyasane pâpunâti, se pi tânam eva upaghâte hoti paṭibhâge câ ese savaṁ manu. ya galumate câ, nathi câ, nathi; — l. 39, baṁhmane câ, manusânaṁ ekatalasi pi pâsaḍasi, kaliṁgesu ladhesu hatâ ca maṭe câ apavuḍhe ca tatâ satabhâge vâ sahasabhâge vâ gulumate; — l. 2, savabhu..... sayama samacaliya, iyaṁ vu; — l. 3, °vijaye se ca punâ; — l. 4, savesu, asasuhi yojanasatesu ate, palaṁ câ; — l. 5, aṁtiyogenâ catâli, aṁtekine nâma makâ; — l. 6, alikasudale, hevameva he°; — l. 7, hidalâjâ viṣavajiyonakaṁbojesu nâbhakanâbhapaṁtisubhojapitinikesu; — l. 8, a.piladesu, devânaṁpiyasâ dhaṁmânusathi anuvataṁti yata pi dutâ; — l. 9, devânaṁpiyasâ no yaṁti, devânaṁpinaṁya dhaṁmavutaṁ vidhanaṁ; — l. 10, dhaṁmaṁ anuvidhiyaṁti anuvidhiyisaṁti câ ye se ladhe; — l. 11, etakena hoti, sâ piti piti dhaṁmavijayasi; — l. 12, lahukâ vu, mahaphalâ maṁnaṁti devenaṁpine; — l. 13, aka...; — l. 14, navaṁ, vijayaṁtaviya, vijayasi khaṁti câla hu; — l. 15, daṁḍatâ câ locetu, manatu; — l. 16, kikye, ca nilati hotu uyâmalati sâ pi.

Édit. XIV. Ligne 18, ghaṭite; — l. 19, bahu ca, athi câ hetâ punaṁpuna; — l. 20, tasa tasâ, madhuliyâye, se siyâ ata, saṁkheye, alocayitu lipikalapalâdhena vâ.

KAPUR DI GIRI.

I. Ligne 1, ayaṁ dharmalipi, raño likhapita hida no kici jive arabh.t. pra.hitave no pi ca samaja kaṭava bahuka hi dosha samayasa devanaṁpriyo priyadarçi raya .khati; — l. 2,

athi pi, sestamate devanaṁpriasa priyadarçisa, pure mahanasasi, anudivaso, pranaçatasahaṁsâni .....sapathaya se idâni yada aya dharmalipi likhita tada tra. va praṇa haṁñate majara duvi 2 mago 1 so pi mago na dhruva eta pi praṇa trayo paca na arabhiçaṁti.

PILIER DE DELHI.

I. Ligne 7, gevayâ, anuvidhîyaṁti; — l. 8, samâdapayitave; — l. 9, esa pi vidhi.

II. Ligne 10, lâjâ, kiyaṁ; — l. 15, aṭhâye; — l. 16, ca hotûti.

III. Ligne 17, kayânaṁm eva; — l. 18, no mina, dekhati, me pâpe ka°; — l. 20, niṭhûliye.

IV. Ligne 12, ete; — l. 13, lâjûkânaṁ; — l. 14, abhihâle va daṁ°; — l. 20, vividhe dhaṁ°, saṁyame.

V. Ligne 3, sâlikâ; — l. 4, aṁbâkapilikâ; — l. 8, pâtaka (?); — l. 9, tuse (?); — l. 10, jhâpetaviye; — l. 12, dhuvâye; — l. 13, anuposathaṁ; — l. 18, câtuṁmâsiye; — l. 19, lakhane.

VI. Ligne 3, apahaṭâ; — l. 9, mokhyamate.

VII-VIII. Ligne 12, husu; — l. 15, atikaṁtaṁ, kathaṁ; — l. 18, kina su; — l. 20, dhaṁmânusathini; — l. 1, vaḍhisati, dhaṁmânusathini, ânapitâni, janasi, paliyovadisaṁti; — l. 2, magesu, udupânâni; — l. 3, khânâpâpitâni, ...ḍhiyâ, paṭîbhogâye pasumunisânaṁ, vividhâyâ hi, anupaṭîpajaṁtu; — l. 5, hohaṁti ti, te te mahâmâtâ dhaṁmamahâmâtâ cu; — l. 6, dânavisagasi, dânavisagesu; — l. 7, madave sâdhave ca; — l. 9, lahu se dhaṁmaniyame; — l. 10, tathâ ca anu°, âladhi, satavisativasâbhisitena.

INDEX.

Cet index comprend tous les mots qui se rencontrent dans les inscriptions que nous avons passées en revue[1]. J'y ai fait entrer, bien entendu, même les mots qui figurent en composition; ils sont alors, d'ordinaire, précédés et, suivant les cas, suivis d'un trait (-). Les mots sont portés ici dans la forme que leur prête la lecture des édits telle qu'elle paraît actuellement acquise[2]. Quand elle est susceptible de correction certaine, j'ai ajouté cette correction entre parenthèses, et lorsque cette forme nouvelle s'écarte sensiblement de la lecture matérielle, je l'ai répétée à son rang, en renvoyant à la forme défigurée. Les additions certaines sont enfermées entre crochets ([ ]).

Conséquent avec les explications que j'ai données, j'ai laissé le *ḳ* et l'*ṣ* de Khâlsi à leur rang à côté du *k* et de l'*s* ordinaires; mais j'ai eu soin de toujours indiquer leur présence.

[1] Je n'ai fait d'exception que pour un certain nombre de mots trop mal conservés — notamment à Kapur di Giri — et que je n'eusse pu consigner ici que sous une forme absolument hypothétique.

[2] Quelques exceptions seulement pour Kapur di Giri dont les reproductions sont trop imparfaites pour nous interdire une certaine liberté.

Pour les Édits des Colonnes, j'ai dépouillé la version du Pilier de Firuz Shah (D), la seule complète. J'ai partout ajouté entre parenthèses les variantes des autres copies, quand il s'en rencontre.

Je rappelle les abréviations qui désignent chaque groupe d'Édits; je les place dans l'ordre où figurent à l'index les formes qui appartiennent à chacun d'eux.

G.	Girnar.
Dh.	Dhauli.
J.	Jaugada.
Kh.	Khâlsi.
K.	Kapur di Giri.
D.	Delhi.
S.	Sahasarâm.
R.	Rûpnâth.
B.	Bairât.
Bh.	Bhabra.
Éd. R.	Édit de la Reine.
Éd. K.	Édit. de Kauçâmbi.
Bar.	Barâbâr.

Les marques D², A, R, M, pour désigner les versions des édits sur colonnes parallèles à D., sont connues par le chapitre consacré à ces textes.

TABLE DES MATIÈRES.

TOME I.

TOME II.

CHAPITRE CINQUIÈME.

